

**Tommy Bredal**

# **SINNETS FORANKRING I MOTORISK BEVEGELSE OG KROPPSDELENE SOM IKKE EKSISTERER**



**MASTEROPPGAVE I FILOSOFI HØST 2013**

**Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk**

**Det humanistiske Fakultet**

**Universitetet i Oslo**

**Veileder: Professor Olav Asheim**

**Haugesund 15. november 2013**

## **INNHOLDSFORTEGNELSE**

<b>1. INNLEDNING</b>	<b>3</b>
<b>1. SINNETS FORANKRING I KROPPEN OG ERFARING I FØRSTE PERSON</b>	<b>3</b>
<b>1.1 DET IKKE-BEVISSTE I BEVISSTHETSTEORIER</b>	<b>7</b>
<b>1.2. NEVRO-FENOMENOLOGI OG HØYERE ORDENS BEVISSTHETSTEORI</b>	<b>13</b>
<b>2. PROPRIOSEPSJON OG OBJEKTPERSEPSJON</b>	<b>25</b>
<b>2.1 EN NEVRO-FENOMENOLOGISK BETRAKTNING AV SINNET</b>	<b>26</b>
<b>2.2 KROPPEN SKAL IKKE VÆRE GJENSTAND FOR PERSEPSJON</b>	<b>31</b>
<b>2.3 FORSTÅElsen AV KROPPEN SOM OBJEKT</b>	<b>35</b>
<b>2.4 KROPPENS LOGISKE TILHØRIGHET TIL PROPRIOSEPSJON</b>	<b>41</b>
<b>3. KROPPEN SOM BEVEGELIG SUBJEKT I EN VERDENSSAMMENHENG</b>	<b>45</b>
<b>3.1. DE TO TYPER SKJEMA</b>	<b>46</b>
<b>3.2 HYLOMORFISME OG BEVEGELSE</b>	<b>54</b>
<b>4. FANTOMENE SOM BEVISSTHETSTEORETISK PROBLEM</b>	<b>61</b>
<b>4.1. EN NEVRO-FENOMENOLOGISK ANALYSE AV FANTOMER</b>	<b>62</b>
<b>4.2. FANTOMENE SOM FENOMENER I VERDENSSAMMENHENDER</b>	<b>77</b>
<b>KONKLUSJON</b>	<b>91</b>
<b>LITTERATURLISTE</b>	<b>93</b>

## 1. INNLEDNING

Mitt utgangspunkt for denne masteroppgave er primært Gallaghers og mer sekundært Merleau-Pontys fokus på menneskekroppen og dens betydning for menneskesinnet og menneskets væren i verden. Kroppen er en bevegelig organisme og frasen «sinnets forankring i motorisk bevegelse» er en hentydning til Gallaghers påstand om at det første sinn er knyttet til fysiologiske prosesser (forstått som en oppmerksomhet, *awareness*) som finner sted parallelt med en fysiologisk informasjonsstrøm i nervesystemet. Dette er knyttet til de ulike kroppsdelene. I overskriften på essayet inngår også frasen «kroppsdelene som ikke eksisterer». Dette refererer til fantom-lemmer som nevrologisk, psykologisk og filosofisk problem slik de behandles hos Gallagher og Merleau-Ponty. Deler av undersøkelsen vil for en stor del være komparativ.

Fantom-lemmene har utvilsomt en meget spesiell form for fenomenell og ikke-fysisk eksistens, og materiale fra begge filosofer vil bli benyttet for å vise at de har en funksjon innenfor en større helhet når det gjelder forståelsen av mennesket. Det blir forsøkt tegnet en filosofisk antropologi der kropp og sinn plasseres i en verden. Jeg har valgt å vinkle de to filosofers bidrag på delvis ulik måte. Merleau-Ponty blir stående mer fenomenologisk og løsrevet fra den naturvitenskapelige tilknytning enn den som Gallagher knyttes til. Gjennom hele den løpende behandling er det gjort forsøk på å problematisere perspektivene og trekke tråder til omkringliggende filosofihistorie der det har vært naturlig for å få en utdypende forståelse.

Gallagher og Merleau-Ponty forankrer fantomene som fenomen i et eller flere kroppskjema. Dette benyttes til å illustrere at kroppskjematiske særegenheter strukturerer den fenomenelle opplevelse. Denne forankring tenkes noe ulikt hos dem. Fremstilling av Gallaghers posisjon blir derfor forskjellig fra innfallsvinkelen til Merleau-Ponty. Ved hjelp av en teoretisk utlegning av en mulig forklaring av fantom-lemmene er det blitt gjort forsøk på å få frem hvordan sinnet formes i opplevelsen av disse objektivt ikke-eksisterende kroppsdelene. Som fenomener har de en subjektiv eksistens innenfor en bevissthetsramme. Det vil bli reflektert over deres opprinnelse som mentale fenomener ut fra den teori at de er utgått fra funksjoner og mekanismer i kroppen, men også ut fra et helhetlig perspektiv som impliserer den verden kropp og sinn er innlemmet i. Det spesifikke ved den fenomenologiske tradisjon som viser kroppen stor oppmerksomhet vil stå i fokus.

I de tre første kapitler vil det i detaljer fremgå hvordan det filosofisk kan begrunnes at sinnet kan sies å ha en forankring i kroppens bevegelser. Og følgelig ved dette også i materielle systemer. Gallaghers knytter sin argumentasjon svært nær empiriske forskningsresultater og benytter dette som materiale for sin filosofiske argumentasjon. Av denne grunn kan stedvis et eksplisitt filosofisk bilde kunne synes uklart. I fjerde kapittel vil fantomlemmene behandles. I denne sammenheng vil Merleau-Pontys bidrag benyttes for å føre den fenomenologiske forståelse av fantomene inn i debatten på mer eksplisitt filosofiske premisser enn de Gallagher i mitt utvalg av tekst anvender.

Det første kapittel åpner med en skisse av det personlig ubevisste. Dette benyttes som en bakgrunn for å vise hvordan termen det ikke-bevisste som en sub-personlig term er forskjellig fra både underbevissthet og personligheten som psykologiske størrelser. Dernest følger det en diskusjon omkring computermodeller og aspekter ved høyere-ordens bevissthetsmodeller som har teoretisk forbindelse til det ikke-bevisste. Dette er av viktighet når menneskesinnets opprinnelse og egenart søkes forklart. Denne utlegning blir knyttet opp mot Gallaghers metodiske grunnlag for sin nevro-fenomenologi der han forsøker å forklare sinnets opprinnelse i kroppens indre materielle prosesser. I sitt prosjekt tar han sikte på å skape et filosofisk fundament for en fenomenologi som i stor grad bygger på en filosofisk anvendelse av forskningsresultater fra empirisk nevro-vitenskap.

I det andre kapittel vil det fremgå hvordan Gallaghers vil knytte sinnets opprinnelse til proprioepsjon, altså til fysiologiske prosesser og til kroppsdelenes posisjon i rom. Dette er også blitt kalt en dybdesensibilitet idet funksjonen er knyttet til balansenervene. Prosessene er viktige i forhold til kroppens fysiske bevegelse i en verden. Av kapitlet vil det fremgå hvorfor og hvordan kroppen ikke primært kan forstås som et objekt på lik linje med objekter i den fysiske verden. Ved dette utfordres en alternativ oppfattelse. Hvis kroppen skal betraktes som objekt vil også fenomenologien forsvinne ut av den helhet av kropp, sinn og verden som er forsøkt fremstilt. Det logiske problem ved at kroppen gjennom proprioepsjon kan sies å ha en selvreferanse blir også utredet. Gallagher anser ikke denne selvreferanse som problematisk, men som en nødvendighet for dannelsen av et selv innenfor en fenomenologisk forståelse av mennesket.

I det tredje kapittel bringes det inn en diskusjon knyttet til kroppskjema og kroppsbilde. Disse er nøkkeltermer. Her blir også bidrag fra Merleau-Ponty brakt inn. Fokus er innrettet på å vise hvordan sinnet kan sies å være knyttet til motorisk bevegelse ved at det prenatalt ligger

bestemte mønstre for denne bevegelse i kroppen og at disse former sinnet. I dette kapittel fremkommer det også tråder til Aristoteles' begreper form og stoff for å få frem alternative og relevante idehistoriske og filosofiske perspektiver som er nært knyttet til masteroppgavens tema.

Det fjerde kapittel vil i stor grad bygge på det bakgrunnsmateriale som er lagt i de tre første kapitler der sinnets forankring i kroppen er forsøkt befestet i teori med en vesentlig vekt på Gallagher. Uten de første kapitler vil debatten knyttet til fantomene ikke være mulig i mitt prosjekt. Det siste kapittel åpner med å vise hvordan Gallagher ser på fantomets tilknytning til et materielt grunnlag i kroppen, samtidig som det vises hvordan han avviser deler av Merleau-Pontys perspektiver. Argumentasjonen vil derfor et stykke på vei være komparativ. Kapitlet vil avslutningsvis demonstrere hvordan sistnevnte filosof betrakter fantomene ut fra et helhetlig og fenomenologisk perspektiv der kropp, sinn og verden er tett spunnet sammen og utgjør en livssammenheng. Vinklingen har her i stor grad forlatt Gallaghers sterkt empirisk forankrede fenomenologi, skjønt han andre steder i sin filosofi (som jeg ikke berører) sterkere impliserer fenomenologiske perspektiver.

Avslutningsvis følger en konklusjon av masteroppgavens tema som har vært å vise på hvilken måte sinnet ut fra en *philosophy of embodied mind* er forankret i kroppens motoriske bevegelse og systemer, og hva dette teoretiske utgangspunkt kan medføre for opplevelsen av kroppsdelene som ikke finnes.

## 1. SINNETS FORANKRING I KROPPEN OG ERFARING I FØRSTE PERSON

Problematikken omkring kropp og sinn har fulgt filosofien (og religionen) fra tidenes morgen. Gallagher presenterer *a philosophy of embodied mind* der kropp og sinn må forstås sammen og ikke som to uavhengige størrelser. I denne sammenheng viser et tilbakeblikk på filosofiens historie at Descartes som nærmere midten av 1600-tallet opererte med to adskilte substanser der den ene var en tenkende<sup>1</sup> og den andre en ustrakt<sup>2</sup> substans, spekulativt innrømmet at sjelen<sup>3</sup> kunne påvirkes av kroppen gjennom konglekjertelen<sup>4</sup> i hjernen. Følgelig stod også den

---

<sup>1</sup> *Res cogitans*.

<sup>2</sup> *Res extensa*.

<sup>3</sup> *Mens*.

<sup>4</sup> *Glandula pinealis*. Descartes skriver at han innrømmes at denne kjertel står for den mest viktige forbindelse mellom kropp og sjel. Rene Descartes: *Passions of the soul*, side 9.  
<http://www.earlymoderntexts.com/pdfbits/desspass1.pdf>

menneskelige hjerne relativt sentralt i den tids filosofiske vurderinger, samtidig som resten av kroppen ble tillagt mindre viktig betydning når det dreide seg om menneskesinnet.<sup>5</sup> Som vi etter hvert skal se er dette en posisjon som både Gallagher og Merleau-Ponty i sin fenomenologi og bevissthetsteori går mot. Det skal innrømmes at Descartes i *Passions of the soul* skriver at sjelen er forbundet med hele kroppen,<sup>6</sup> men altså at *glandula pinealis* skiller seg spesielt ut.

Den ytre ramme omkring kartesianismen består i at sjelens opprinnelse er et produkt av en guddommelig skapelsesakt. Sjelen kan eksistere uavhengig av kroppen og trenger ikke denne som forutsetning for sin egen eksistens. Ved dette bringes også implisitt en religiøs dogmatikk inn i de filosofiske grunnvurderinger. I den fenomenologi som studeres i denne masteroppgave forekommer det ikke en kartesisk sjel som er plassert utenfor og som er substansielt vesensforskjellig fra den materielle og utstrakte verden. I Gallaghers og Merleau-Pontys fenomenologi eksisterer ikke sinnet (eller sjelen) løsrevet fra kroppen, men formes av den som en egen størrelse. Sinnets opprinnelse plasseres midt inne i de materielle bevegelser av biologisk og fysiologisk art. Følgelig plasseres det mentale utenfor den kartesiske skapelseslære med sin binding til kristen teologi. Sistnevnte er også knyttet til deler av den nikenske trosbekjennelse<sup>7</sup> med sin lære om sjelens evige liv.

I dagens debatt sidestilles ikke sinnet med sjelen idet sistnevnte term har tydelige religiøse bindinger. I tidligere tiders filosofiske debatt smeltet ofte psykologi og en metafysisk udødelig sjel sammen. Dette var ikke sjeldent knyttet opp mot et kirkelig og teologisk diktat med tilhørende implementering av korporlige trusselbilder i form av mulige kirkerettslige represalier om etablert teologisk tankegods ble utfordret. Tanken skulle styres under trussel om sanksjoner mot legemet. Konstellasjonen er en del av datidens tidsbilde. Den nåtidige «maksime» er at man rent faglig sjelden skal moralisere over eldre historie fordi man da innen utøvelse av vitenskap gir uttrykk for et verdistandpunkt. Ved dette begås et brudd mot den såkalte objektivitet som er forsøkt innarbeidet i humaniora ut fra et paradigmatisk mønster

---

<sup>5</sup> Som underbyggelse av denne påstand henviser jeg til at Descartes i sin sjette meditasjon skriver: "I observe too that the mind does not receive immediately the impression from all parts of the body, but only from the brain (...)." Han eksemplifiserer dette med smerter I en fot er en bevegelse som gjennom ryggmargen føres til hjernen. (Rene Descartes; *Discourse on Method and the Meditations*, side 164 og 166. Penguin classics 1968)..

<sup>6</sup> Rene Descartes: *The passions of the soul*, side 9.

<http://www.earlymoderntexts.com/pdfbits/desspass1.pdf>

<sup>7</sup> *Symbolum Nicaenum*. Denne trosbekjennelse ble til under et konsil i Nikea i år 325 som et motstøt mot den sterkt fremvoksende arianisme i kristenhetens historie. Denne retning benektet det guddommelige i Kristus-skikkelsen.

knyttet til naturvitenskap og dens tilhørende scientisme. Men i vår sammenheng bør det være tilrådelig at man studerer menneskesinnet ut fra et mer sekulært og filosofisk ståsted som ikke er bundet opp mot guddommelige sannheter og åpenbaringer basert på overleverte trosforestillinger.

Gallagher utgangspunkt er at sinnet har en intim forbindelse med kroppen. Sinnet utgår fra den og er ett med dens fysiologiske prosesser og bevegelser. Kroppen former sinnet og i en forlengelse av dette kan det også trekkes inn at sinnet ikke fenomenologisk kan forstås løsrevet fra den fysiske og kulturelle verdenssammenheng som fyller det. Dette tema blir fulgt opp senere i masteroppgaven.

## 1.1 DET IKKE-BEVISSTE I BEVISSTHETSTEORIER

Jeg vil innledningsvis komme med noen betraktninger omkring termene det bevisste og ikke-bevisste. Dette blir gjort for bedre å kunne vise aspekter som ikke er knyttet til personligheten og bevisstheten når det gjelder menneskesinnets tilblivelse. Ideen om at menneskesinnet ikke med nødvendighet alltid er identisk med bevissthet og rasjonalitet kom under en idehistorisk betraktning inn i psykologien med Freud.<sup>8</sup> Dette skjedde etter at begrepet om en metafysisk sjel var forlatt innenfor psykologi som vitenskap. Dette skjedde også i tid før maskinmodellene ble til for å forklare sinnets tilblivelse.

Først vil jeg si litt om det bevisste sinn som er knyttet til personligheten og ikke kan eksistere løsrevet fra den. Dette blir gjort for å få frem en kontrast til det ikke-bevisste. Den tidlige Freud betrakter psyken som sammensatt av et underbevisst, før-bevisst og et bevisst sinn.<sup>9</sup> Det underbevisste har fra første stund sitt evolusjonshistoriske utspring fra det bevisste sinn. Førstnevnte blir til ved at affekter aktiverer (psykodynamiske) fortrenningsmekanismer som skyver smertelige erfaringer bort fra bevisst oppmerksomhet. Følgelig kan det også synes som om lidelse og smerte fra naturens side er uønsket. Den freudianske underbevissthet er innenfor den psykoanalytiske tradisjon somatisk og affektiv. Feltet bidrar til å forme erfaringene av verden, relasjonen til andre mennesker og individets livsforløp. Dette bringer også kvalitative størrelser inn i beskrivelsen av menneskevesenet og er uløselig knyttet til personligheten.

---

<sup>8</sup> Det er faglig omdiskutert om Freuds psykoanalyse kan betraktes som en vitenskap på grunn av dens metode, fordi analysanden plasseres innenfor en subjektiv heller enn en intersubjektiv observerbar sammenheng. Det er kun analysanden som har direkte tilgang til sine assosiasjoner og drømmer. Dette er ikke intersubjektivt observerbart for analytikere.

<sup>9</sup> Senere kom han til å operere med en antropologi bestående av id, ego og superego.



Det fremkommer av dette at ideen om et ikke-bevisst felt ikke er av ny opprinnelse, og dets røtter kan føres lenger tilbake i tid enn dette. Begrepene som er knyttet til feltet har vekslet sterkt. Sokrates snakker i Platons dialoger om en glemsel (værensglemsel) i tilknytning til saksforhold som angår erkjennelse i tilknytning til en viten som individet ikke lenger er seg bevisst. Ved å erindre kan denne viten fremkalles.<sup>10</sup> I moderne psykologi er glemselen knyttet til det som ikke lenger er bevisst, men som ved hjelp av erindring kan bringes til bevissthet. Men i sistnevnte tilfelle er kontakten med en transendental ideverden en tilbakelagt teori.

Computermodeellene er moderne betraktninger som skal forklare bevisstheten. I disse skilles det bevisste fra det som ikke er bevisst på en helt annen måte enn både den (freudianske) psykoanalytisk, men også den (jungianske) analytisk psykologiske modell med sine medfødte arketyper som fra det kollektivt underbevisste<sup>11</sup> former individets erfaringer innenfra dypere sjikt i psyken. Innenfor psykoanalytisk teori finnes det et inngangspunkt til det ubeviste sinn gjennom drømmetolkning og den frie assosiasjons metode. De er begge knyttet til personligheten og erfaringsfeltet. Innenfor Carl Gustav Jungs psykologi finnes inngangsportene blant annet gjennom drømmetolkning. I motsetning til dette er de kognitive anliggender i computermodeellene sub-personlige prosesser og følgelig også adskilt fra alle subjektive mentale erfaringstilstander som er knyttet til en bevissthet. De er heller ikke knyttet til subjektet som person.<sup>12</sup> De er ikke-bevisste, men kan ikke klassifiseres som underbevisste fordi de ikke er avsondringer fra bevisstheten. De kan i egenskap av å være mekaniske modeller betraktes som software. De utgjør et ikke-bevisst og sub-personlig plan.

Jeg vil nå gå nærmere inn på alternative betraktninger over hvordan bevissthetens opprinnelse søkes forklart. Dette gjør jeg for å eksemplifisere at den fenomenologiske betraktning og *embodied mind philosophy* møter store teoretiske utfordringer. Ved dette vil også det ikke-bevisste som term bli nærmere belyst. Computermodeellene ble av fenomenologene forstått som abstrakte kunstprodukter løsrevet fra enhver tilknytning til kropp og biologi. Ved dette står de også som den diametrale motsetning til både Gallaghers og Merleau-Pontys posisjoner.

---

<sup>10</sup> I denne sammenheng står Platons hulelignelse sentralt. Fra å være i en tilstand der mennesket kun ser skygger som danser på veggene i hulens indre, så får det se den sol som produserer disse bildene ved å vende øynene mot dens lys som strømmer inn gjennom hulens åpning bak dem.

<sup>11</sup> Det kollektivt underbevisste er ideen om at hele menneskeheten bærer med seg en felles underbevisst psykologisk kulturarv ved fødselen. Gestaltene består av arketyper som er en form for kraftfelter som kan forme sinnet og den individuelle livsretning innenfra uten at individet er seg bevisst disse årsaker og entiteter.

<sup>12</sup> Ordet person kommer fra ordet *persona* (latin) og refererer til masker som ble brukt i antikkens teaterforestillinger. I moderne psykologisk og i ikke-musisk sammenheng er termen knyttet til individuelle egenskaper som tilhører et sosialt og interpersonalt felt.

Ut fra computermodellene finner de kognitive prosesser sted i hjernen. Det organiske faktum at hjernen på forskjellig vis er knyttet til resten av kroppen og gjennom sansemodalitetene til en verden utenfor kroppen er ikke tatt med i betraktningen når bevissthetens tilblivelse skal forklares. Forholdet mellom sinn og verden blir til en abstrakt konstruksjon der symbolske eller sub-symbolske representasjoner innenfor hjernens nevralt nettverk står for saksforhold som ligger utenfor og er uavhengig av et kognitivt system. Det dannes en moderne «kartesisk» kløft mellom sinn og verden som det tilsynelatende ikke finnes noen gangbar bro over. Det er heller ikke behov for en slik passasje over kløften fordi alt forsøkes forklart ut fra hva som foregår i hjernemassen. Slik sett er fremgangsmåten «monistisk».

Et symbolsystem i en computer-modell er fullstendig fysisk og ikke-bevisst. Ikke-symbolske *input* i en artifiisiell maskin-modell omdannes til interne symbolske representasjoner som manipuleres formalt eller syntaktisk slik at *output* fremkommer. Prosessen har ingenting med bevissthet eller underbevissthet å gjøre. Et subjektivt mentalt erfaringsfelt eksisterer ikke innenfor modellen. En eventuell bevissthet kan i disse sammenhenger i beste fall betraktes som et epifenomen som er oppstått som et biprodukt av fysiske og formale prosesser. Gallagher kritiserer på sin side det han oppfatter som et ensidig fokus på hjernen og fravær av kroppen i modellen. Han mener at det i dette paradigme kun i beste tilfelle er nødvendig med et fantomlegeme i virtuelle omgivelser. Individets kognitive prosesser trenger ingen kroppslig og fysiologisk forankring. Det er heller ikke behov for noen omgivelser. Ved dette er man vel også så langt fra en fenomenologisk posisjon som overhodet mulig. Gallagher skriver om dette:

Functionalism, of course, is a major strategy that refuses to attribute to the human body an essential role in cognition. In so far as cognition is reducible to computations, and computations can, in principle, run on silicon-based hardware, nothing like a human body seems to be required for cognition. Cognitive processes can be understood in full abstractions from their physiological embodiment. Indeed, one of the most striking and influential images provided by functionalistic psychology are the image of the brain in the vat (...). A disembodied brain, sustained in a chemical bath, seems perfectly capable of experience and cognition as long as the correct neurons are stimulated. On this view, neither body nor environments are required.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Shaun Gallagher: *How the body shapes the mind*. Page 134. Oxford University press 2005.

Disse computerm modellene har ifølge Evan Thompson sin idehistoriske opprinnelse i menneskets matematiske og symbolske beregninger som han beskriver som en sosiokulturell aktivitet. Prosedyrer projiseres inn i en tenkt og forestilt aktivitet som finner sted innenfor kraniets vegger. De er utgått fra det interne i et sosiokulturelt system bestående av interagerende og tenkende individer som søker forklaringer og modeller som deles innenfor de forskningsområder de er tilknyttet. Professor Evan Thompson (ved universitetet i Toronto) skriver:

Nevertheless, cognitivism, instead of realizing that its computer programs reproduced (or extended) the abstract properties of the sociocultural system, projected the physical-symbol-system model onto the brain.<sup>14</sup>

Computerm modellene er ikke beskrivelser av en «objektiv virkelighet»<sup>15</sup> eller av tingene slik de er i seg selv bortenfor og løsrevet fra enhver menneskelig erkjennelse. I filosofien er slike posisjoner mer å vurdere som betraktningspunkter foretatt nærmest som *sub specie aeternitatis*.<sup>16</sup> Vinklingen på problemet fikseres nærmest til en posisjon utenfor alle verdenssammenhenger og der blikket er rettet innover mot verden. En vinkling *sub specie humanitatis* er å foretrekke. Ved et slikt betraktningspunkt er også menneskelige faktorer og sammensetninger medvirkende, og i en fenomenologisk sammenheng dreier det seg om å være til stede i en verden med en kropp som persiperer.

De vitenskapelige landevinninger kan være paradigmatisk i lang tid, men de er imidlertid aldri definitive. Dette gjelder også for computerm modeller. Nevrolog og filosof F.J. Varela kritiserer disse modellene nettopp fordi de ekskluderer den menneskelige erfaring fra forskningsfeltet. De skaper også et nytt problem; hvordan skal det forklares at bevisstheten ikke er årsak til noe som helst? Ved dette er det underforstått at bevisstheten oppstår av noe ikke-bevisst, men hvordan kan noe som ikke er bevisst forårsake bevissthet?

Within this framework, significant developments in cognitive science have been accomplished almost exclusively within a cognitivist-computationalist or a connectionist perspective. Connectionism in particular made possible a revolutionary

---

<sup>14</sup> Evan Thompson: *Mind and life. Biology, phenomenology and the sciences of mind*. Page 8. Harvard University Press 2010

<sup>15</sup> En slik ikke-materiell «objektiv» virkelighet kan vi finne innenfor Platons transcendentale filosofi der ideene utgjør denne og der den er helt adskilt fra den materielle verden, skjønt ideene kan anvendes instrumentelt i erkjennelsen for å erverve en sann kunnskap om forhold i verden.

<sup>16</sup> “Under evighetens synsvinkel.”

idea of transitions and bridges between levels of explanation, better understood as a philosophy of emergence: how local rules can give rise to global properties or objects in a reciprocal causality. This gave new meaning to the traditional mind/body interface, which in the form of cognitive processes as computationalist or connectionists schemes, made an array of specific cognitive phenomena (vision, motion and associative memory are prime examples) solvable (if not solved) in principle. These developments, at the same time, created the very background for the hard problem, since they made consciousness appear as devoid of any causal relevance. This can hardly be otherwise, since any science of cognition and mind must, sooner or later, come to grips with the basic condition that we have no idea what the mental or the cognitive could possibly be apart from our own experience of it.<sup>17</sup>

Posisjonen *The Philosophy of embodied mind* er et mottrekk til computermodellene ved at kroppen og verden tillegges en sentral rolle når sinn og bevissthet skal utlegges. Kognisjon blir her forstått som en ferdighet eller evne som er knyttet til kropp og situasjon. Ved dette ligger det implisitt at den også er knyttet til en levende og pulserende erfaringsverden som kun er tilgjengelig gjennom sansningen fordi sansene på sett og vis kan betraktes som «åpninger» for sinnet ut mot verden. Men også kroppens indre tilstander og bevegelser sanses og erfares, og er ved dette med i modellen.

Innenfor denne modell (som vil bli utførlig behandlet senere) er kognisjon i mange sammenhenger knyttet til sensor-motoriske skjema som innenfor en situasjon virker førende på individets persepsjoner og handlinger. Systemet er organisk og selvorganiserende. Den kognitive virksomhet fremkommer innenfor et helhetlig system som omfatter sinn, kropp og omgivelser som vekselvirkende komponenter. Sinnet kan i denne forbindelse forstås som inkarnert i en kropp som beveger seg i en verden som ingen av dem er løsrevet fra. Ved dette bringes vi i kontakt med et fenomenologisk utgangspunkt. Dette vil bli fulgt opp i detaljer senere.

Når det gjelder forestillingen om et ikke-bevisst sinn så er dynamikken for et inkarnert<sup>18</sup> sinn eller et sinn som bor i kroppen (*embodied*) vesensforskjellig fra en computer-relatert modell.

---

<sup>17</sup> F.J. Varela: *Neurophenomenology; A methodological remedy for the hard problem*. Journal of Consciousness Studies, 3, No. 4, 1996, page 331.

[http://maudsleyphilosophygroup.org/uploads/pdf/Varela\\_1996\\_JCS\\_Neurophenomenology.pdf](http://maudsleyphilosophygroup.org/uploads/pdf/Varela_1996_JCS_Neurophenomenology.pdf)

<sup>18</sup> I filosofiske og psykologiske betraktninger over kropp og sinn synes det ikke som om man helt kan unngå den språklige arv som historisk hefter ved feltet. Inkarnasjonen (*carne* er latin og betyr kjøtt) har jo også en kristologisk sammenheng der en utenomjordisk ånd og gudesønn trer inn i et legeme.

Det ikke-bevisste sinn er innenfor fenomenologien ikke et algoritmisk system for manipulasjon av symboler som fungerer som *software* løsrevet fra en kropp. Det ikke-bevisste er uløselig knyttet sammen med kroppslige følelser, tilstander og motoriske handlinger i en verdenssammenheng. Det ikke-bevisste sinn forstått på denne måte kan heller ikke på eksperimentell basis bli gjort direkte tilgjengelig for individets bevissthet på et refleksivt erfaringsplan. På det operative plan er det ikke-bevisste sinn sammenvevd i disse sammenhenger på en helt bestemt måte som vi senere kommer tilbake til. Det ikke-bevisste er ikke et felt som er tilgjengelig for direkte bevisst innsikt av den grunn at det bevisste er en polaritet til det ikke-bevisste. De ligger i hver sin ende av en skala. Ved anvendelse av modeller kan det gis mer eller mindre vektige og indirekte indikasjoner på at det ikke-bevisste felt innenfor *embodied mind* eksisterer. Om det problematiske ved ideen om at biologiske prosesser genererer et sinn skriver professor Evan Thompson:

It is one thing to be able to establish correlations between consciousness and brain activity; it is another thing to have an account that explains exactly how certain biological processes generate and realize consciousness and subjectivity. At the present time, we not only lack such an account, but also are unsure about the forms it would need to have in order to bridge the conceptual and epistemological gap between life and mind as objects of scientific investigation, and life and mind as we subjectively experience them.<sup>19</sup>

Det er nettopp på dette punkt at Gallagher ved sin nevro-fenomenologi mener å ha funnet en teoretisk løsning på hvorledes et sinn kan genereres. Jeg har ovenfor introdusert begrepene om og forskjellene mellom underbevisstheten og det ikke-bevisste. I computerm modellene forårsaker det ikke-bevisste i teorien en bevissthet. Det ikke-bevisste i *embodied mind philosophy* står for prosesser som av karakter er mentale idet de er spesifikke fornemmelser i kroppen. Men de er verken knyttet til personligheten eller til en tankeverden. Det ikke-bevisste genererer ikke et sinn fordi det allerede er et sinn.

---

Denne gestalt representerer også antropopatisk et sinn med bestemte kvaliteter i tillegg til spekulative og konfesjonelle utenomjordiske karakteristika. Gudeskikkelsens kropp er antropomorf. I vår bevissthetsteoretiske kontekst refererer inkarnasjonen til ideen om at sinnet er fullstendig innvevd i kroppen og ett med den, uten at man av denne grunn oppgir distinksjonen mellom begrepene kropp og sinn. En *embodied mind philosophy* utelukker på den annen side heller ikke på noen måte med noen som helst nødvendighet mysteriet ( «*a perennial philosophy*»), like lite som den bekrefter noe slikt. Det er vel rettere å si at det ikke er dens område.

<sup>19</sup> Evan Thompson: *Mind and life. Biology, phenomenology and the sciences of mind*. Page X. Harvard University Press 2010.

Disse refleksjoner er blitt gjort for å danne et grunnlag for å kunne si mer om hvorledes sinnet ut fra nevro-fenomenologisk teori kan sies å ha en forankring i motoriske bevegelser. Og hva dette kan ha å si for de tilfeller der kroppsdelene som ikke faktisk eksisterer allikevel fremkommer som fenomener som innebærer at de oppleves som faktisk eksisterende. Vi konkluderer foreløpig med at computermodellens ikke-bevisste nevrale nettverk er vesensforskjellig fra det ikke-bevisste innenfor *the philosophy of the embodied mind*. Nedenfor vil jeg komme nærmere inn på akkurat dette.

## 1.2. NEVRO-FENOMENOLOGI OG HØYERE ORDENS BEVISSTHETSTEORI

Ovenfor er Gallagher plassert innenfor den bevissthetsteoretiske retningen som kjennes som *Philosophy of the embodied mind*. Jeg vil nå forsøke å utrede hans nevro-fenomenologi for å vise hvilken betydning han tillegger kroppen for forståelsen av sinnet. Dette vil være av viktighet for å kunne forstå hvordan sinnet kan sies å ha si forankring i kroppens bevegelse. I denne sammenheng vil temaet bli behandlet filosofisk i tilknytning til hans kritikk av høyere ordens bevissthetsteorier. Dette blir gjort for å vise en alternativ forståelse av menneskesinnet. Disse sistnevnte teorier inkluderer ikke kroppen når bevissthet eller sinn skal forklares. Gallagher knytter sin nevro-fenomenologiske bevissthetsteori både til empirisk vitenskap og til fenomenologi. Subjektets erfaringsverden kan delvis sies å stå i krysningen mellom disse to felter. Viktigheten av dette møte mellom fenomenologi og nevrologi finner man også hos F.J. Varela:

Neuro-phenomenology is the name I am using here to designate a quest to marry modern cognitive science and a *disciplined approach to human experience*, thus placing myself in the lineage of the continental tradition of phenomenology.<sup>20</sup>

Jeg vil nå forsøke å beskrive sinnets utvikling ut fra flere perspektiver. Ved lesningen av det følgende er det viktig å være oppmerksom på at når termen sinn benyttes så refererer det til hele det mentale felt uten at dets karakter klassifiseres nærmere som bevisst, underbevisst eller ikke-bevisst. Hvis det hentydes til en bestemt type sinn vil dette eksplisitt fremkomme. Ut fra Gallaghers teori er det opprinnelige og primære eller primordiale sinn knyttet til den første oppmerksomhet i kroppens indre. Denne erfaring er prenatal. Detaljene omkring dette vil etter hvert fremgå i den løpende behandling. Fra denne primære oppmerksomhet utvikles

<sup>20</sup> F.J. Varela: *Neurophenomenology; A methodological remedy for the hard problem*. Journal of Consciousness Studies, 3, No. 4, 1996, page 330.  
[http://maudsleyphilosophygroup.org/uploads/pdf/Varela\\_1996\\_JCS\\_Neurophenomenology.pdf](http://maudsleyphilosophygroup.org/uploads/pdf/Varela_1996_JCS_Neurophenomenology.pdf)

det en bevissthet som etter hvert tiltar i grader av å være refleksiv. Det første sinn eller den primære oppmerksomhet er ikke refleksiv, men det er her sinnet har sitt utgangspunkt og dette sitter i kroppen. Det refleksive sinn eller bevisstheten utvikles postnatalt, men også det er knyttet til kroppen.

Nevro-fenomenologi som disiplin er viktig ved vitenskapelige undersøkelser ved at den tar opp i seg både nevrobiologi og bevissthetens fenomenelle innhold. Utgangspunktet blir en bevissthet som i egenskap av dens fenomenelle fremtredelse er en erfaring i første person. Denne skal så relateres til en nevrobiologi som ikke er en erfaring i det hele tatt, men er en empirisk vitenskap i tredje person. Den bevisste erfaring karakteriseres ved visse kvaliteter i første person. Den karakteriseres også som en fenomenell bevissthet og den er umiddelbar og subjektiv. Den erfaring som fremkommer i første person er ikke et produkt av en logisk slutning eller annen manipulativ tankevirksomhet, for da ville det impliseres en refleksiv bevissthet. Av disse grunner står den både utenfor Kants transcendentalfilosofi med alt dens innhold, men også utenfor en forståelse av sinnet basert på software. Slik jeg ser det kan den primære og umiddelbare bevissthet ikke påvises fullt ut eller undersøkes ved hjelp av kvantitative vitenskapelige metoder. Den forblir en teori, men en teori med tilsynelatende stor forklaringskraft som evner å forbinde flere felter til en samlet fenomenologisk forståelse.

En bærende ide for utviklingen av et mer fremskredet sinn er at individet gradvis utvikles til en autonom aktør som er fundert i en kropp, og som gjennom utviklingsprosesser genererer et selv. Denne identitet (et selv) kan skilles fra det som er ikke-selv. De komplementære termene har både referanse og betydning. Det autonome nervesystem er i denne modell ikke nødvendigvis utelukkende å forstå som et avstengt kretsløp knyttet til muskulatur og ulike sett av sensor-motorisk skjema med nevralt bevegelser. Systemet påvirkes også av omgivelsene. Prenatale mentale erfaringer i første person og sinnsrelaterte strukturelle disposisjoner ut fra mønstre som er nedlagt i kroppen og dens bevegelse, oppstår i teorien på helt rudimentært nivå fra eller i fysiologiske og motoriske (muskulære) bevegelser. Disse sprenger gjennom et postnatalt utviklingsforløp den fysiske og organiske grense eller ramme som kroppen utgjør ved at individet innlemmes i en verdenssammenheng. I fenomenologisk teori er individet allerede innenfor en slik sammenheng fra første stund. Noen annen menneskelig eksistens kjennes ikke.

Den fysiologiske bevegelse er i sitt opphav ikke-bevisst og knyttes til rudimentære motoriske skjema som i en senere utviklingsfase er med på å gi bevisstheten dens spesifikke form. Sett

fra en utviklet bevissthet vil de teoretisk betraktet utgjøre arkaiske og ikke-refleksive erfaringer knyttet til kroppens indre. Prosessene er knyttet til koblinger mellom ulike sensor-motoriske systemer i kroppen og senere i økende grad (som en følge av utviklingen innenfor en organisk vekstprosess) også til varierte kryss-modale sansninger som bringer inn en verden som er ekstern i forhold til kroppen betraktes som entitet. Denne våknende verdenssammenheng danner et økende bevisst erfaringsfelt. Verden kan ikke i egentlig og primær forstand bli forstått utenfor den opprinnelige erfaring av verden. Sider ved verdens fundamentering er pre-strukturerte og innfelt i kroppens systemer som en integrert og basal faktor ved den menneskelige eksistens overhodet. Ved bevisstheten bringes sinnet utover mot en kropps-ekstern verden og smelter sammen med den.

\*\*\*

Jeg vil nå se litt nærmere på fenomenologiens stilling i forhold til empirisk vitenskap når det gjelder å forklare hva bevissthet er og hvordan den oppstår. Dette vil være viktig for å kunne se på hvilken måte disse to felter står i forhold til hverandre og hvordan de eventuelt kan integreres på en fruktbar måte. Dette er et av Gallaghers prosjekter. Han fremhever at generering av data i første person bringer med seg vanskeligheter når det kommer til det som kjennes som meta-oppmerksomhet. Dette er en andre ordens oppmerksomhet der individets oppmerksomhet er rettet mot at det er oppmerksomt på egne erfaringer av første orden. Det impliseres da et bakenforliggende felt som er oppmerksomst på et felt i forgrunnen.

Fenomenologien blir ofte fra empirisk vitenskap massivt kritisert for at den ikke studerer fysiske objekter, skjønt Husserl forsøkte å gjøre fenomenologien til en vitenskapelig disiplin ved å ta utgangspunkt i en praktisk reduksjonisme i første person. Ved dette settes den alminnelige erfaring i *epoche* eller bero. Dette blir gjort i et metodisk forsøk på å knekke den ontologiske naturalismen (og som i mine øyne kan knyttes til en form for naiv scientisme når den fremstår som doktrine) der verden forsøkes fremstilt som noe man kan ha direkte tilgang til. Immanuel Kant kalte tanker om slike objekter for *das Ding an sich*, men han avviste at slikt kunne være gjenstand for en mulig erfaring nettopp av den grunn at tilgangen til slikt er unndratt erkjennelsesevnen og den kognitive utrustning i erkjennelsesapparatet. Tingene kjennes kun slik de fremstår for det erkjennende subjekt.

Årsaken til skepsis mot fenomenologi kan nok også skyldes en positivistisk og overmoden optimisme knyttet til alle anvendte realvitenskapelige nyvinninger som i ti-årene rundt overgangen fra 18-1900-tallet gjorde enkeltindividets liv lengre og lettere å leve fordi ny



teknologi ble implementert i samfunnet. I ettertid er det blitt høstet en del frukter av dette som har bidratt til å ødelegge selve betingelsene for liv (natur og miljø). Dette kan muligens også betraktes som den anvendte naturvitenskapens Janus-ansikt. Fenomenologi er kun betraktninger og gjør ikke livsvilkårene lettere eller enkle. Men kanskje med unntak av at individets innstillinger og reaksjoner til egne opplevelser kan endres, og at dette kan ha psykologiske og ikke-materielle innvirkninger.

Innenfor Husserls fenomenologi fokuseres det ikke på tingene slik de formodentlig er uavhengig av en betrakter. Det er fordi han ikke opererer med et slikt utsiktspunkt. Hvordan kan man vite noe om ting som ikke kan betraktes på en eller annen måte? Fokus settes heller på erfaringen av tingene i første person. En teknisk anvendelse av tingene ligger utenfor det fenomenologiske felt. Ved dette fremkommer også en polarisering mellom en fenomenologisk og en naturvitenskapelig tilnærming til studiet av mennesket. Uttrykket *Zurück zu den Sachen selbst* ble i denne sammenheng et slagord for en fenomenologi som ville være vitenskap. Om dette skriver F.J. Varela;

It was Husserls hope, and still the basic inspiration behind phenomenological research, that a true science of experience would be gradually established which could not only stand on equal footing to the natural sciences, but in fact would give them a needed ground, for all knowledge necessarily emerges from our lived experience.<sup>21</sup>

Gallagher fremhever i en artikkel<sup>22</sup> at han forutsetter at all forskning på bevisstheten skal bygge på en eller annen form for fenomenologisk metode. I sin bok<sup>23</sup> drar han veksler på ulike empirisk vitenskapelige disipliner i studiet av menneskesinnets kroppslige forankring. Han kritiserer en høyere ordens representasjonell bevissthetsteori. Før det blir gått inn på hvordan Gallagher i sin fenomenologi innfører et ikke-bevisst mentalt felt inne i kroppens systemer og knytter sinnet til fysisk bevegelse, vil jeg si litt om den type teorier han opponerer mot for å vise deres styrke og svakhet.

---

<sup>21</sup> F.J. Varela: *Neurophenomenology; A methodological remedy for the hard problem*. Journal of Consciousness Studies, 3, No. 4, 1996, page 336.

[http://maudsleyphilosophygroup.org/uploads/pdf/Varela\\_1996\\_JCS\\_Neurophenomenology.pdf](http://maudsleyphilosophygroup.org/uploads/pdf/Varela_1996_JCS_Neurophenomenology.pdf)

<sup>22</sup> Shaun Gallagher; *Neurophilosophy and neurophenomenology*, side 293. In L. Embree & T. Nenon (editors); *Phenomenology 2005* Vol. 5. Bucharest Zeta Press.

<http://www.ummos.org/gallagher07neuroP&P.pdf>

<sup>23</sup> Shaun Gallagher; *How the body shapes the mind*. Clarendon Press, Oxford 2005

Et problem er hvordan en bevisst mental tilstand kan oppstå ut i fra høyere ordens bevissthetsteori? På teoriplan betraktes det slik at det som gjør en mental tilstand bevisst er at den er et «objekt» for en høyere ordens representasjon i en meta-psykologisk sammenheng. Alle høyere ordens teorier forsøker å forklare bevisstheten i mentale termer ved å referere til tanker, persepsjoner og oppmerksomhet. En bevisst mental tilstand kan oppstå når to ikke-bevisste tilstander relaterer seg til hverandre på en slik måte at en høyere ordens representasjon oppstår. I dette opereres det med en to-komponent modell der det inngår et bevisst og et ikke-bevisst plan. Individet er oppmerksomt på det bevisste, men ikke på det ikke-bevisste.<sup>24</sup> Sistnevnte kan kun indikeres indirekte ut fra teoretiske slutninger.

Oppmerksomheten som oppstår blir et produkt av en bestemt type representasjon som kausalt determinerer subjektets mentale tilstand. Den høyere ordens representasjon blir følgelig en representasjon av en annen representasjon som igjen i teorien skal føre til bevissthet. Men den høyere ordens representasjon er ikke *per se* en mer opprinnelig bevissthet eller en prototype på en bevissthet.

I fysikalistiske teorier blir sinnet identifisert med hjernen og forårsaket av nevralt aktivitet. Det er ikke uvanlig at bevisstheten i slike vurderinger blir betraktet som et epifenomen. Innenfor kognitive teorier blir gjerne bevisste mentale tilstander redusert til en eller annen form for representasjonell relasjon mellom mentale tilstander og verden. Noen teorier vil forklare bevisstheten ved hjelp av representasjoner som er operative i hjernen, eks. en mental hendelse som representerer et ytre objekt fordi representasjonen er forårsaket av dette objekt gjennom sensorisk persepsjon, og at det ved dette skal være et korresponderende samsvar mellom disse to størrelser (en ytre og en indre). Relasjonen blir i slike tilfeller forestilt som kausal og er ofte reduksjonistisk på den måte at representasjonen åpner opp for en nevro-vitenskapelig forklaringsmodell som gjør en fenomenologisk forklaring irrelevant eller utilstrekkelig. Reduksjonismen fører i slike tilfeller til at bevissthetens vesen kan utlegges i representasjonelle termer og får ved dette en binding til naturalistisk teori. Ved slike vurderinger støter vi på et vesentlig problem.

Innenfor det som kjennes som «*the hard problem of consciousness*» dreier det seg om at det er vanskelig å forklare hvordan fysiske prosesser i hjernen kan forårsake en subjektiv bevisst erfaring. Ved dette ser man muligens også hvordan rester av kartesiske avskygninger knyttet til substanstenkning med sin dualisme fremdeles er levende i tenkemåten. For hvordan kan

---

<sup>24</sup> Dette ikke-bevisste er verken underbevisst eller førbevisst. Det er den hypotetiske faktor som i teorien er en forutsetning for at bevisstheten kan bli til.

noe som er identifisert som en bestemt substans forårsake at en annen og vesensforskjellig substans blir til? Det var kanskje ikke uten grunn at Descartes så seg tjent å operere med to uforenlige virkeligheter for på sin måte å unngå problemet. Gallagher skriver om tilgangen til bevisstheten i første person og dens skjerming mot innsyn fra en tredje person vitenskapelig tilnærming:

(...) understanding subjective phenomenal consciousness is an inherently first-person activity which cannot be captured by any objective third-person scientific means, no matter how much scientific knowledge is accumulated. Some knowledge about consciousness is essentially limited to first-person knowledge.<sup>25</sup>

Kritikken mot teorier om en høyere ordens representasjon går også på at de er sirkulære. De fører til en regress som ingen ende vil ta. Det virker som om teoriene definerer bevisstheten ut fra høyere ordens tanke. En bevisst mental tilstand synes å måtte være ledsaget av en slik høyere ordens tanke som igjen må være ledsaget av enda en høyere ordens tanke *ad infinitum*.<sup>26</sup> Dette utgjør en logisk brist og skaper et forklaringsproblem. Det synes å måtte forutsette et konstruert uendelighetsprinsipp, eller at det hele igangsettes av en første ubevegelig bevegelse i et forsøk på å nå en endelig opprinnelse. Alt for å bringe inn noe som kan fungere som et fast spekulativt utgangspunkt for en tanke som søker et fast grunnlag for det system som søkes konstruert.

Jeg vil nå gå mer i detaljer på hvorledes Gallagher forholder seg til dette problem innenfor fenomenologien og hvordan han håndterer det for å unngå logiske brudd, samtidig som hans alternative nevro-fenomenologi fundamenteres som en grunnstein i hans bevissthetsteoretiske byggverk. Oppgaven er å vise sinnets opprinnelse i bevegelsen uten å bryte tankeregler. Og som vi allerede har sett er han ikke alene i sine oppfatninger av nevrologiens rolle for fenomenologien.

Et viktig punkt er at han hevder at bevissthet bygger på en selv-representasjon. Dette forutsetter igjen at det i erfaringen er dannet et skille mellom selv og ikke-selv. Selvets oppbygning utgjør i denne modellen kontrollmekanismene for en sensor-motoriske koordinasjon. Denne kan forklares ut fra det som kjennes som en fremover-rettet modell. Den

---

<sup>25</sup> Internet encyclopedia of philosophy. ii. Objection 2: The Knowledge Argument, fourth section.  
<http://www.iep.utm.edu/consciou/>

<sup>26</sup> I all uendelighet.

er også knyttet til persepsjon og emosjonelle kretser. Det kan vel sies at selvet er identisk med en voksende personlig identitet og ego-kjerne.

På grunn av viktigheten av den fremover-rettetede modellen<sup>27</sup> vil jeg si litt om den her når det gjelder dannelsen av et selv. Komparator-modeller ble utviklet for å forklare kroppskjematiske<sup>28</sup> prosesser som kontrollerer motorikk. Når en motorisk kommando blir sendt til muskler dannes det en kopi av signalet som sendes til en komparator i et selv-monitorende system. Kopien sammenlignes med den feedback som kommer fra den faktisk utførte bevegelse. Denne mekanisme oppfattes som å kunne være en økologisk forklaring på hvordan et selv dannes ut fra erfaringen av at en instans i sinnet initierer en handling som utføres av individet.

En fremover-rettet modell er ikke avhengig av en slik sensorisk feedback, men er med på å danne en bevisst oppmerksomhet på at det er individet som forårsaker handlingen. Dette skjer ved hjelp av et pre-motorisk system som opererer før selve handlingen utføres og før sensorisk feedback finner sted. Den forover-rettetede komparator monitorerer efferent-kopien<sup>29</sup> for å finne ut hvorvidt den samsvarer eller ikke med den motoriske intensjon. Hvis den ikke samsvarer så foretas en korreksjon for å etablere et samsvar før sensorisk feedback finner sted. Det eksisterer altså i teorien en automatisk kroppskontroll som er forbundet med visse skjematiske strukturer og som flyter i ett med bevegelsen uten i utgangspunktet å bli adskilt fra den. Og det er fra dette det ifølge Gallagher utkrystalliseres et selv (som en komponent ved sinnet) ved at det utvikles en oppmerksomhet som er knyttet til at en kjerne initierer bevegelsen. Ved dette har også sinnet en forankring i muskelen og bevegelsen av den.

*This forward comparator model is consistent with evidence for an anticipatory, pre-action aspect of motor action. Pre action neuronal processes, which serve part of automatic body schematic control, anticipate the actual motor performance and provide an online sense of agency that complements the ecological sense of self-movement. In one's immediate phenomenology during action, agency is not represented as separate*

---

<sup>27</sup> Shaun Gallagher: *How the body shapes the mind*, side 175-77.

<sup>28</sup> Kroppskjema vil bli behandlet utførlig i kapitel 3.1.

<sup>29</sup> En efferent-kopi er en indre kopi av en bevegelse som er rettet utover.

from the action, but is an intrinsic property of action itself, experienced as a perspectival source (...) <sup>30</sup>

Hvis vi vender oss mot en konkurrerende betraktning innen analytisk angloamerikansk nevro-filosofi, så utgjør selvet en utvikling av et nytt kretsløp som gjør det mulig at en nevralt populasjon kan representere den interne modell som benyttes for motorisk koordinasjon. Alle enhetene i denne modellen som selv utgjør representasjoner står i forhold til representasjoner av kroppstilstander. Kretsløpet kan således representere visse av organismens persepsjoner og emosjonelle tilstander som tilstander i seg selv, og noen objekter kan kategoriseres som representasjoner av kropps-eksterne objekter. Som følge av dette kan opprinnelsen til et skille mellom selv og ikke-selv fremkomme.

En meta-representasjon er evnen til å representere første persons representasjoner i sinnet, altså en annen ordens representasjon innenfor bevissthetsteori. En meta-representasjon av en lavere ordens representasjon muliggjør en andre-ordens evaluative struktur. Den muliggjør også en selv-attribusjon der selvet knyttes til en fornemmelse av egen kropp. Den identifiseres som en differens i relasjon til det som er ikke-selv. Meta-representasjonen er ikke-bevisst, men den synes ut fra teorien å gjøre første-ordens prosesser bevisste. Teorien er reduksjonistisk på den måte at muligheten for meta-representasjon er en biologisk og fysisk evne i hjernen. Den er ikke en primær erfaring og den ligger ikke spredt utover i kroppens systemer.

Ut fra høyere ordens teorier tar høyere-ordens representasjoner første-ordens representasjoner for å ha blitt dannet av et objekt. Den representerer følgelig første-ordens representasjoner. Ikke-bevisst meta-representasjon fører til at prosesser som klassifiseres som første orden karakteriseres som bevisste. Som tidligere nevnt så hevder Gallagher at fenomenologiske forklaringer i kombinasjon med nevrologi kan benyttes for å stanse den for tanken (logisk uholdbare og umulige) regress ved å postulere eksistensen av ikke-bevisste *mentale* nevralt tilstander. Dette går mot oppfattelsen av at det ikke-bevisste ikke er mentalt.

Som en kritikk av en filosofi som tar sitt utgangspunkt i tredje person når bevissthet skal årsaksforklares skal det nevnes at J.F. Varela hevder at oppsettet av første og tredje person mot hverandre er en distinksjonen som er bundet til en sosial konstellasjon som har sin

---

<sup>30</sup> Shaun Gallagher: *How the body shapes the mind*. s. 176.

opprinnelse i første persons erfaringer *en masse*.<sup>31</sup> Innvendingen er slik sett på et vis sosiologisk og ikke primært spesifikt filosofisk:

Consequently, the usual opposition of first-person vs. third-person accounts is misleading. It makes us forget that so-called third-person, objective accounts are done by a community of concrete people who are embodied in their social and natural world as much as first-person accounts.<sup>32</sup>

Gallaghers kritikk går også på at høyere-ordens representasjonsteori kun betrakter første-ordens objekter instrumentelt og at representasjonen ikke har tilstrekkelig nærhet til det bevisste erfaringsfelt. Det er fjernt fra det levende menneskelige liv i en verdenssammenheng. Tenkemåten fører årsakene lengre og lengre bort fra erfaringsfeltet i en regress som ingen ende tar, hvis man ikke eksempelvis spekulativt stopper ved antikkens ubevegelige beveger som setter alt i bevegelse. Regressen bør nok teoretisk stanses på en annen måte enn den peripatetiske, samtidig som det teoretisk kan fremgå hvordan en slik regress kan unngås. Gallagher foreslår at regressen kan stoppes ved eksistensen av en ikke-bevisst mental tilstand. Vi er her også tilbake til et begrep<sup>33</sup> vi innførte i begynnelsen av dette hovedkapittel.

But whatever the notion of representing means, the meta-representation cannot itself be (transitively) conscious, otherwise this would lead to infinite regress. The regress is easily avoided by accepting the existence of non-conscious mental states.<sup>34</sup>

Gallagher kan vanskelig se hvordan et hypotetisk og teoretisk forhold mellom to ikke-bevisste prosesser vil gjøre en av dem bevisst. I mangel av en mekanisme som skal kunne forårsake dette postulerer han altså eksistensen av det ikke-bevisste<sup>35</sup> som en løsning på problemet. Ved dette unngår han også en *regressus ad infinitum*<sup>36</sup> som på det logiske plan vil svekke og

---

<sup>31</sup> Knyttet til en gruppe.

<sup>32</sup> J.F. Varela: *Neurophenomenology; A methodological remedy for the hard problem*. Journal of Consciousness Studies, 3, No. 4, 1996, page 340.  
[http://maudsleyphilosophygroup.org/uploads/pdf/Varela\\_1996\\_JCS\\_Neurophenomenology.pdf](http://maudsleyphilosophygroup.org/uploads/pdf/Varela_1996_JCS_Neurophenomenology.pdf)

<sup>33</sup> Det ikke-bevisste.

<sup>34</sup> Shaun Gallagher; *Neurophilosophy and neurophenomenology*, page 300. In L. Embree & T. Nenon (editors); *Phenomenology 2005* Vol. 5. Bucharest Zeta Press.  
<http://www.ummos.org/gallagher07neuroP&P.pdf>

<sup>35</sup> Innføring av et ikke-bevisst mentalt felt vil også være en faktor som kan trekke oss nærmere tema omkring kroppsdelene som ikke objektivt finnes, til tross for at de finnes som fenomener i bevisstheten og ved dette teoretisk inkluderer både bevisste og mentalt ikke-bevisste faktorer når en forklaring søkes. Dette behandles i masteroppgavens siste kapittel.

<sup>36</sup> En uendelig tilbakeføring av faktorer.

kanskje ødelegge hans teori. Han poengterer at den generelle teoretiske betraktning om en overgang fra en mental ikke-bevisst tilstand (som er knyttet til nevroners aktivitet) til bevissthet vil være høyst problematisk; for hvorledes kan en relasjon mellom to ikke bevisste prosesser gjøre en av dem bevisst? Han skriver:

The phenomenological reply to this solution is rather straight forward, however. The phenomenologists would concede that it is possible to halt the regress by postulating the existence of non-conscious mental or neuronal states, but they would maintain that such an appeal to the non-conscious leaves us with a case of explanatory vacuity. That is, they would find it quite unclear why the relation between two otherwise non-conscious processes should make one of them conscious.<sup>37</sup>

En bevisst tilstand bestående av fenomenelle<sup>38</sup> subjektive kvaliteter ved sinnet kan vanskelig betraktes som en erfaring som blir transformert inn i et mentalt felt fra noe som ligger utenfor dette felt. Den er i sin genese sammensatt av første-persons-kvaliteter knyttet til et bevisst selv. Gallagher bestrider også en teori der lavere-ordens representasjoner er integrert i en mer kompleks høyere-ordens meta-representasjon. Dette ville i så tilfelle kunne implisere en mer kompleks nevral aktivitet som avspeiler hjernens måte å arbeide på for å generere bevissthet. En slik teori kan bare postulere at hjernen ved sine iboende fysiske egenskaper kan generere bevissthet ved å aktivere spesialiserte meta-representasjonelle nevrale systemer.

So let's grant the hypothesis that consciousness emerges in some way from non-conscious neurological processes. It is still not clear what it means for the metarepresentation to take the first-order representation as an object – or to represent it. If this means that the lower-order representations are simply integrated into a more complex higher-order metarepresentation (which would simply be a more complex neuronal activation), and if the claim is that this is simply "a biological fact about the brain," then no explanation of consciousness is given at all. It amounts to saying no

---

<sup>37</sup> Shaun Gallagher; *Neurophilosophy and neurophenomenology*, page 300. In L. Embree & T. Nenon (editors); *Phenomenology 2005* Vol. 5. Bucharest Zeta Press.

<http://www.ummos.org/gallagher07neuroP&P.pdf>

<sup>38</sup> Jeg bruker den norske term *fenomenell* (som muligens er en neologisme) for den engelske term *phenomenal*, da ordet *fenomenal* på norsk vil ha en konnotasjon ved seg som går på det fremragende og kanskje spektakulære, noe som bringer oss langt utenfor vår kontekst.

more than the brain generates consciousness by activating special metarepresentational neuronal systems.<sup>39</sup>

Første-ordens representasjoner blir innenfor en slik teori til en aktivering av nevroner som representerer kroppen i relasjon til verden på et sensor-motorisk plan. Gallagher hevder at det kan se ut som om nevro-vitenskap kun forsøker å gi en deskriptiv forklaring av hva en erfaring av fenomener er, og ikke hvordan selve erfaringen genereres. I et forsøk på å løse problemet som oppstår bringer Gallagher inn fenomenologien og tar utgangspunkt i selve erfaringen og ikke i tenkte infrastrukturer i et nevralt nettverk. Dette blir hans løsningsforsøk. Han skriver:

The phenomenological approach attempts to start with a controlled description of the phenomenon at stake. By controlled description I mean one that is constrained by phenomenological method.<sup>40</sup>

Fenomenologien skal ikke forklare hvordan hjernen genererer bevisstheten, men hvordan bevisstheten er oppbygget. Når det dreier seg om bevissthetens tilknytning til kroppens motoriske bevegelser er den verken strukturert som en første-ordens representasjon eller som en meta-representasjon. Prosjektet med å forklare hvordan bevissthet blir generert skal behandles innenfor erfaringsverdenen.

(...) what we are trying to explain when we are trying to explain how consciousness is generated is not divorced from the precise nature of the conscious experience. If the phenomenology indicates that we are not conscious of X, or that our consciousness is not X-like, but the neurological explanation inserts X into the picture, so to speak, then the neurological explanation is not explaining consciousness as it is.<sup>41</sup>

En nevro-fenomenologisk metode innebærer som tidligere antydte en kombinasjon av fenomenologi og eksperimentelle forskningsresultater som anvendes filosofisk, og som balanserer en første-persons bruk med tredje-persons data. En slik fremgangsmåte gjør ifølge Gallagher en fenomenologisk beskrivelse mer intersubjektivt verifiserbar. Slik sett oppfylles også en viktig målsetting innenfor vitenskap, skjønt Karl Popper mener at en teori ikke

---

<sup>39</sup> Shaun Gallagher; *Neurophilosophy and neurophenomenology*, side 301. In L. Embree & T. Nenon (editors); *Phenomenology 2005* Vol. 5. Bucharest Zeta Press.

<http://www.ummos.org/gallagher07neuroP&P.pdf>

<sup>40</sup> *Op.cit.* side 302.

<sup>41</sup> *Op.cit.* side 303



styrkes ved at den verifiseres, men ved at den motstår gjentatte forsøk på falsifisering. I *concluding scientific prescript* skriver Gallagher:

I think that it is better to think of science as using any means possible to explain *what there is*. And if *what there is* includes such things that cannot be reduced to computational processes or the subpersonal activation of neurons, or cannot be quantified, or objectified without loss – such things as mentioned by Ayer, "the whole ensemble of processes, of manners of being, of actions, of sensations, or of impressions that one cannot consider as objects," processes and things that nonetheless have meaning for human life, and that therefore fall into the province of phenomenology, hermeneutics, and the humanities – then to turn away from them and to deny their actuality is in fact being unscientific.<sup>42</sup>

Jeg vil avslutningsvis for å avrunde dette kapittel også trekke inn J.F. Varela's tanker omkring enheten av erfaring i første person og den anbefalte integrering med nevrobiologi. Han tar i likhet med Gallagher til orde for at første persons erfaring vektlegges og kobles sammen med nevrobiologi for å kunne forstå menneskesinnet:

The novelty of my proposal is that disciplined first-person accounts should be an integral element of the validation of a neurobiological proposal, and not merely coincidental or heuristic information. (...) Still, is this not just a fleshed-up version of the well-known identity theory (or at least a homomorphism) between experience and cognitive neuroscientific accounts? Not really, since I am claiming that the correlates are to be established, not just as a matter of philosophical commitment or physicalist assumption, but from a methodologically sound examination of experiential invariants. Again, this is a question of pragmatics and learning of a method, not of a priori argumentation or theoretical completeness.<sup>43</sup>

I dette hovedkapittel har jeg innledningsvis sett på det terminologiske forhold mellom bevissthet, underbevissthet og det ikke-bevisste. Det ble også forsøkt å få frem hvordan det ikke-bevisste kunne bli forstått som en sub-personlig og mental størrelse innenfor den ene teori, mens den innenfor andre teorier ikke var en mental størrelse i det hele tatt. Dernest ble

---

<sup>42</sup> *Op.cit.* side 311-12

<sup>43</sup> <sup>43</sup> F.J. Varela: *Neurophenomenology; A methodological remedy for the hard problem*. Journal of Consciousness Studies, 3, No. 4, 1996, page 344.  
[http://maudsleyphilosophygroup.org/uploads/pdf/Varela\\_1996\\_JCS\\_Neurophenomenology.pdf](http://maudsleyphilosophygroup.org/uploads/pdf/Varela_1996_JCS_Neurophenomenology.pdf)

computermodeller trukket inn som alternative forklaringer på hvordan en bevissthet kunne oppstå. Nevro-fenomenologien har vært den mest sentrale teori gjennom hele kapitlet som et alternativ til hvordan sinnet kan oppstå av ikke-bevisste mentale prosesser i kroppen, og hvordan selvet i tilknytning til kropp og bevissthet vokser frem. I neste kapittel vil jeg gå videre inn i kroppens systemer. Fokus vil da være på proprioepsjon med utgangspunkt i Gallaghers nevro-fenomenologi for å diskutere hvordan det primære eller første sinn ifølge disse teorier overhodet blir til. Diskusjonen blir gradvis bygget ut ved også å bringe inn menneskekroppens form og denne faktors betydning for persepsjon og forming av sinnet. Dette siste blir gjort også ved å innlemme Aristoteles i diskusjonen. Hvordan kroppen er forskjellig fra andre entiteter i verden vil også bli diskutert med sikte på å befeste selvets og identitetens egenart.

## 2. PROPRIOSEPSJON OG OBJEKTPERSEPSJON

I dette kapittel vil jeg diskutere hvorvidt proprioepsjon kan sies å være knyttet til en objektpersepsjon relatert til egen kropp eller ikke. Dette vil på et mer fremskredet nivå i sinnets utvikling ha betydning for utviklingen av en personlig identitet knyttet til en bevissthet. Det vil også ha betydning for opplevelsen av et selv som knyttet til egen kropp i kontrast til det som står utenfor en slik sammenheng og derfor er å betrakte som ikke-selv. Ved dette knyttes også sinnets opprinnelse til prosesser og funksjoner i en kropp i bevegelse og viser dets primære forankring der. Sinnet er ut fra en slik teori følgelig ikke et produkt av en forankring som er ekstern i forhold til kroppen eller som ligger i hjernen. Det er heller ikke i metaforisk forstand å betrakte som et kar eller en postnatal *tabula rasa* som må fylles av perseptuelt innhold for å bli til eller få kontur. I dette kapittel vil vi bevege oss dypere inn i den nevro-fenomenologiske teori som ble anført og diskutert i forrige kapittel.

Det sentrale i vår sammenheng er å få klargjort at tilgangen til egen kropp på et primært og opprinnelig plan er vesensforskjellig fra tilgangen til gjenstander i verden. Dette innebærer at forståelsen av kroppen innen bevissthetsteori og fenomenologi må være en annen enn en naturvitenskapelig forståelse av tingene i verden. Under forutsetning av at bevisstheten med riktighet kan postuleres som utgått fra kroppens motoriske bevegelser, så må en spesiell form mental tilgang og nærhet til kroppen innrømmes. Og den må være vesensforskjellig enn relasjoner til tingene i verden.

## 2.1 EN NEVRO-FENOMENOLOGISK BETRAKTNING AV SINNET

Propriosepsjon som term kan anvendes på flere måter for å dekke visse fysiologiske prosesser. Innen nevrofysiologi behandles somatisk proprioepsjon som en fullstendig sub-personlig og ikke-bevisst funksjon. Det betyr at den heller ikke er knyttet til en bevissthet i en utenomkroppslig verdenssammenheng. Dens oppgave er å fremskaffe informasjon om kroppens positur og lemmenes stilling i omgivelsene. Den er ikke knyttet til bevisste meningsstørrelser. En slik informasjon ville være uten betydning og relevans om ikke kroppen allerede befinner seg i fysiske omgivelser. Proprioepsjon blir på denne måte en av forutsetningene for kroppens bevegelse og som blir generert mekanisk av fysiologiske og kroppskjematiske prosesser i organismen. Ved å knytte et ikke-bevisst sinn til de fysiologiske prosesser benytter Gallagher ideen om en proprioseptiv (mental) fornemmelse i tillegg til den rent nevrologiske (og biokjemiske) informasjonsstrøm i nervesystemet. Og nettopp dette er hans springende punkt når han vil vise sinnets opprinnelse. Hvordan han tenker seg dette vil fremgå av det følgende.

Proprioepsjon er en organisk funksjon som er knyttet til signalfunksjoner i forbindelse med musklernes bevegelse. Ved dette er den også knyttet til kroppskjema som består av motoriske programmer for bevegelse og som også kan bidra med å gi bevisstheten deler av dens form. Dette vil bli behandlet mer utførlig i neste hovedkapittel. Proprioepsjon er en forutsetning for at en bevegelse kan finne sted både innenfor og utenfor rammen av et slikt kroppskjema, og som representerer et strukturert oppsett av bevegelser. Sinnet er knyttet til denne materielle kroppslige realitet. Alle bevegelser forutsetter ikke kroppskjema. Et sted inne i bevegelsens somatiske egenart og bortenfor all bevissthet søkes det etter et ikke-bevisst og rudimentært sinn. Men dette ikke-bevisste sinn er ikke identisk med computermodellenes mangel på enhver primær mental og ikke-bevisst virkelighet.

Gallagher betrakter proprioepsjon som todelt og finner en pre-bevisst og mental fornemmelse i tilknytning til den fysiologiske informasjonsstrøm som består av fysisk stoff i bevegelse. Proprioepsjon er i sin helhet totalt forskjellig fra all sansepersepsjon og han gjendriver følgelig ved dette også den oppfattelse som går på at proprioepsjon er en form for oppmerksomhet som ledsager enhver form for persepsjons-modalitet (syn, berøring, hørsel etc.). Jeg vil komme nærmere inn på akkurat dette forhold litt senere. Proprioepsjon består av fysiologisk informasjon som kontinuerlig oppdaterer det motoriske system vedrørende kroppspositur og bevegelse. Denne informasjonen blir basis for en proprioeptisk

fornemmelse (*awareness*)<sup>44</sup> som er en “... *self-referential, but normally pre-reflective, awareness of one's own body.*”<sup>45</sup> Dette innebærer som sagt ikke at egen kropp skal betraktes som et objekt for persepsjon, men at fornemmelsen av kroppen er selvrefererende. Ved at kroppen refererer til seg selv bringes man tilsynelatende inn i en logisk sirkelslutning når det forsøkes fremsatt en argumentasjon for hvordan sinnet er forankret i kroppen. I siste del av dette kapittel skal vi se hvordan Gallagher forholder seg til et slikt problem og hvordan han forsøker å løse det for å gi sin nevro-fenomenologi større tyngde og teoretisk bærekraft.

Proprioseptisk fornemmelse er en ikke-bevisst oppmerksomhet som gjør at kroppen i intensjonale og pragmatiske sammenhenger kan forbli erfaringsmessig transparent. Dette innebærer at en bevisst oppmerksomhet ikke er knyttet til den. På sett og vis ligger det vel en form for økonomisering i dette, idet de arkaiske og primordiale sjikt i sinnet viker plass for det sinn som er knyttet til en bevissthet og som er rettet mot en verden som trenger å fokuseres. Det finnes i systemet også prosesser som teoretisk sett kun er bærere av informasjon og som ikke har noen fornemmelse knyttet til seg. En fornemmelse impliserer som vi har sett et mentalt felt eller sinn, og den proprioseptivt-kinetiske fornemmelse bærer i seg opprinnelsen til det som i møte med en kropps-ekstern verden utvikler seg til komplekst og mer sammensatt bevisst og operativt sinn. Gallagher sier om den fysiologiske oppmerksomhet at den:

(...) provides a kind (...) of information about oneself that is immune to error in regard to misidentifying oneself when I am proprioceptively aware of a body, I am necessarily aware of only my own body, and necessarily aware of it as my body.<sup>46</sup>

Denne fornemmelse er integrert i større sammenhenger og bidrar til «(...) *an experiential differentiation between self and non-self.*»<sup>47</sup> Oppmerksomhet som ikke-bevisst er knyttet til proprioepsjon utgjør et grunnlag som individet benytter seg av og som gjennom en evolusjonsprosess bygger opp et skille som gjør at det kan differensieres mellom hvorvidt det er en selv eller omgivelsene som beveger seg. Det fremkommer en polaritet og et samarbeid mellom en ikke-bevisst fornemmelse som er forankret i kroppens systemer og en våknende

---

<sup>44</sup> Det er vanskelig å finne en helt dekkende oversettelse av *awareness* på norsk ved kun å bruke ett ord, men jeg har oversatt det med fornemmelse. Oppmerksomhet vil under tvil kanskje også være en egnet oversettelse, men kanskje være mer knyttet til en overtone som lenker termen til bevissthet og mer målrettet konsentrasjon.

<sup>45</sup> Shaun Gallagher; *How the body shapes the mind*. Side 73. Clarendon Press. Oxford 2005.

<sup>46</sup> *Op.cit.* side 105

<sup>47</sup> *Op.cit.* side 106

bevissthet som er rettet ut mot verden gjennom sansemodaliteter. På denne måte kan kroppen operativt inngå i verdenssammenhenger og også skilles fra det som ikke tilhører kroppen. Dette styrker også en demarkasjon mellom selv og ikke-selv og gir sinnet en tiltagende koherens og kontur etter hvert som det vokser frem og tiltar seg flere strukturer og skikkelser. I Gallaghers teori oppstår det pre-refleksive mentale felt prenatalt og relativt sent i fosterutviklingen:

This proprioceptive structure, including the differentiation between self and non-self, is likely to exist prenatally in the late-term fetus, at least in a primitive form, along with the sense of touch.<sup>48</sup>

Meget interessant skriver Gallagher at den proprioceptive fornemmelse “(...) *may be the very first kind of consciousness to emerge in the developing nervous system.*”<sup>49</sup> Han bruker her ordet *consciousness*, men jeg mener at det muligens i denne kontekst er en litt feil eller i hvert fall kanskje en upresis bruk av ordet. Når et fullstendig rudimentært mentalt felt begynner «å våkne fra stoffet» fordi utviklingen av nervesystemet har nådd en bestemt grad av modenhet som gjør dette mulig, så er dette ikke en oppmerksomhet eller våkenhet knyttet til klare konturer ved noe som trer frem, men en i begynnelsen uklar mental og ikke-bevisst fornemmelse knyttet til en fysiologisk bevegelse i stoffet. Er det da berettiget å kalle dette for en bevissthet? Kanskje kan det hele tones ned til et spørsmål om definisjoner. Det kan muligens klassifiseres som en bevissthet hvis det menes at oppmerksomheten alltid er rettet mot noe, men han omtaler andre steder det rudimentære sinn for pre-bevisst og pre-noetisk<sup>50</sup> for å skille det fra de noetiske særtrekk som karakteriserer bevisstheten. Motsigelsene er muligens bare en konsekvens av upresis begreps/språkanvendelse. Feltet er også meget vanskelig. Han sier også at bevisstheten utgår fra sentralnervesystemet, og ved dette sier han vel egentlig eksplisitt at stoffet er en nødvendig forutsetning for sinnets eksistens. I hvert fall blir kroppens utvikling og bevegelse av det stoff den er sammensatt av en nødvendig og *sine qua non*<sup>51</sup> betingelse for at sinnet kan oppstå og være til.

Vi har ovenfor sett hvordan sinnet i sin rudimentære karakter forklares som utgått fra fysiologiske bevegelser i nervesystemet. Det har slik sett fra første stund sin opprinnelse i stoffet. Jeg vil nå trekke inn hvorledes individets relasjon til egen kropp er vesensforskjellig

---

<sup>48</sup> *Op.cit.* side 106

<sup>49</sup> *Op.cit.*, side 105

<sup>50</sup> *Op.cit.* side 2.

<sup>51</sup> *Sine qua non* er latin og betyr uten hvilket ikke og hentyder i jussen til noe som man ikke kan klare seg foruten.

fra individets relasjon til persiperte objekter. Dette blir gjort for å vise den sammenbindende egenart som eksisterer mellom kropp og sinn og som produserer en identitet og et selv. Det er bevegelsen som medvirker til denne differens mellom selv og ikke-selv, og bevegelsen er på denne måte ikke bare knyttet til sinnets opprinnelse i stoffet, men også til dets videre utvikling i stadig mer kompleksitet. Denne type nærhet til kroppen er ikke til stede i persepsjonsaktene, og den er også annerledes enn individets relasjon til persepsjon av kroppseksterne entiteter.

En del filosofer og psykologer betrakter proprioseptiv oppmerksomhet som en form for objekt-persepsjon der individets egen kropp er objekt. Gallagher går som tidligere nevnt mot en slik oppfatning. Objekter som utlegges som eksisterende *partes extra partes*<sup>52</sup> er objekter som kan sies å være underlagt mekaniske relasjoner. De har ingen indre sammenheng med hverandre og som eksisterende entiteter er de fullstendig uavhengige av andre entiteter. Sinnets opprinnelige og primære tilgang til kroppen er ikke av en slik karakter selv om dens kroppsdelar er mange og varierte. Dette er slik fordi det ikke-bevisste sinn er integrert i kroppens helhetlige og organiske funksjon og skiller seg fra det bevisste sinns tilgang til kroppseksterne objekter. Et primordialt sinn forholder seg ikke objektivistisk til kroppen fordi sinnet da ville ha vært knyttet til persepsjon og vært refleksivt og bevisst. Et slikt sinn ville også hatt en avstand til den samme kropp som det hviler i og betrakter.

Det kan selvfølgelig rent metodisk stilles spørsmål om hvordan en rudimentær (proprioseptisk) oppmerksomhet som ikke er direkte observerbar fra det bevisste felt kan tillegges positiv eksistens. Hvilke kriterier skal legges til grunn for å påvise dens faktiske eksistens og funksjon? Det er nettopp gjennom refleksjonen at ideen om denne særlige form for ikke-bevisst oppmerksomhet med grunnlag i fysiologi og musklenes bevegelse er oppstått. Ligger det en (empirisk fundert) observasjon til grunn for denne refleksjon? Det kan vel sies at det aldri kan gis en direkte og bevisst tilgang til en erfaring i første person på et så primitivt nivå som den fysiologiske fornemmelse inngår i; for hvorledes kan en fremskreden bevissthet vende tilbake til et tidligere indre-kroppslig utviklingsstadium som den er utgått fra uten å måtte gjennomgå en transformasjon og bli til noe den ikke er, nemlig en ikke-bevissthet? Dernest måtte sinnet igjen omdannes fra noe primordialt og pre-noetisk for refleksivt å kunne være i stand til å beskrive fenomenet. Paradokset er åpenbart. Og prosjektet er en umulighet. Det pre-noetiske og ikke-bevisste kan ikke behandles refleksivt innenfra. Finnes det da en

---

<sup>52</sup> *Partes extra partes* (latin) refererer til en del som er ekstern i forhold til en annen del, noe som innebærer tingens selvstendige og uavhengige eksistens i forhold til en annen ting.

annen tilgang inn til dette «indre kammers» uten tankestørrelser og som består av fysiologiske og ikke-bevisste fornemmelser?

Det understrekes at den primordiale bevissthet som her omtales er den som er knyttet til kroppens fysiologi inne i musklens bevegelse, og ikke det første sinn slik det fremstilles av Heidegger og Merleau-Ponty der det fremkommer som en sammensmelting av opplever og det som oppleves. Riktig nok hevder Merleau-Ponty at den første erfaring som individet gjør seg er knyttet til kroppens indre. Hos Heidegger innfinner den primære bevissthet seg når sinnet smelter sammen med verden uten den refleksive tanke. Den sekundære dikotomi som spalter opplevelsen i en opplever og det som oppleves oppløses i den fenomenologiske erfaring ved at disse to størrelser smelter sammen og ikke skilles. Hos Merleau-Ponty har en primær bevissthet et feste i kroppen og det er en verden som fremkommer ved kroppens persepsjoner.

Det å ha en kropp er en forutsetning for å kunne bevege seg i en fysisk verden. Det er ikke sjelen (tanken eller bevisstheten) som beveger seg blant stofflige objekter, men det er kroppen som beveger seg blant tingene i verden. Ved dette møter man igjen skygger fra den klassiske dualisme som har fulgt filosofien helt siden Platons tid om enn i en litt annen skikkelse. I fenomenologien søkes den transcendent. Bevisstheten er ute ved tingene og meningsstørrelsene i verden, og også ett med kroppens bevegelse i denne verden. Både Heidegger og Merleau-Ponty mener at individet kan få tilgang til den ikke-dikotome bevissthet gjennom opplevelsen av stor kunst, men i det øyeblikk kunsten utsettes for analyse av det refleksive intellekt så forandres også bevissthetstypen som er knyttet til opplevelsen og erfaringen. Bevegelsen vender da fra et primordiale til et sekundært sinn som er underlagt dikotomiens kjennetegn.

Jeg har ovenfor forsøkt å vise hvordan et opprinnelig sinn ut fra Gallaghers oppfatning er til stede i kroppens fysiologi og at det gradvis vokser frem en bevissthet fra dette grunnlag. Denne trer ut i en verden bestående av meningsstørrelser og objekter. Jeg har også behandlet den omstendighet at Heideggers og Merleau-Pontys primordiale sinn vesentlig er knyttet til en postnatal verden der den dikotome erfaring er opphørt, mens Gallagher plasserer et primordiale sinn inne i kroppens fysiologi.

## 2.2 KROPPEN SKAL IKKE VÆRE GJENSTAND FOR PERSEPSJON

Jeg vil nå se nærmere på hvilken måte Gallagher underbygger at det er proprioepsjon som bevirker at individets kropp identifiseres som tilhørende individet, og at selvet som en egenskap ved sinnet har en forankring i kroppens bevegelse også ved denne omstendighet. Jeg har også tidligere vært inne på dette tema, og dette kapittel er en fordypelse av problematikken.

Selvets identitet fremkommer ikke som et resultat av objektpersepsjon. Persepsjon av egen kropp gjennom sanse-perseptuelle modaliteter kan medføre mange feilkilder. Dette motiverer ham til å bygge opp en fenomenologi som er konstruert med solid stein som forhåpentligvis ikke sprekker under teoretisk press. Ved at det er somatisk proprioepsjon som gjør at sinnet knyttes til kroppen så blir også tilgangen til egen kropp ikke-perseptuell. Han vil vise at denne tilgang til egen kropp ved denne faktor blir immun mot feil. Gallagher tar utgangspunkt i en kritikk av en «objekt-persepsjons modell» der persepsjon nødvendigvis alltid impliserer at sinnet har relasjon til et objekt. Persepsjon består i at sinnet gjennom modale sanseinntrykk får tilgang til ulike spatiale ordener som knyttes til en egosentrisk ramme. Han hevder at selv om persepsjonen er innfelt i kroppen og således er med på å forme sinnet (*embodied mind*) så medfører ikke dette at det gis en fenomenologisk og opprinnelig tilgang til individets kropp på denne måte. Han søker en ikke-perseptuell fornemmelse som fanger opp kroppens bevegelse, og som ikke knyttes til et egosentrisk spatialt nettverk. Han skriver:

If there is a form of body awareness that captures the differential spatial order of the body but does not involve an egocentric spatial framework, then that awareness would be non-perceptual. I argue here that proprioceptive awareness *in its most typical form* does not involve an egocentric framework. Since proprioceptive awareness in its most typical form fails to meet either of these constraints it cannot be a case of perception; rather it counts as a form of non-perceptual awareness.<sup>53</sup>

Det kommer her frem at proprioepsjon er en ikke-perseptuell oppmerksomhet. Gallagher beskriver det sinn som er knyttet til proprioepsjon som en «recessiv oppmerksomhet» når det viser seg i sin mest typiske form. Dette impliserer at når individet er praktisk involvert i en verden, så har det normalt sett ikke et bevisst fokus på kroppspositur og på hvor lemmene befinner seg spatialt når de er i bevegelse. Kroppen blir som det heter i fenomenologien

---

<sup>53</sup> Shaun Gallagher; *Bodily self-awareness and object perception*. Side 3. Artikkelen finnes i *Theoria et Historia Scientiarum: International Journal for Interdisciplinary Studies*, 7 (1).



transparent. Dette har vi tidligere vært inne på. Den er som regel helt utenfor den bevisste oppmerksomhetens område. Dette kan kanskje på begrepsplan kalles for en form for glemsel (fordi bevissthetsen ikke er operativ på dette felt) eller en usynliggjøring av deler av oppmerksomheten. Transparensen er uansett å forstå som graduell fordi det finnes nivåer av usynlighet. Dette kan også tolkes som at objektpersepsjon av egen kropp ikke er å betrakte som det vanlige, i hvert fall ikke når handlingene har en høy grad av kropps-skjematisk<sup>54</sup> automatisering.

For at en persepsjon skal kunne knyttes til et objekt kreves det et visst nivå av bevisst oppmerksomhet eller nærhet til den perseptuelle handling. Kilden for stimulus ligger utenfor kroppens grenser og denne eksterne stimulus må rekke frem til en eller flere sansemodaliteter. Men også organer i kroppen kan være gjenstand for oppmerksomhet. Dette innebærer elementer av en empiristisk betraktning. Intensjonalitet betyr at sinnets rettethet mot objektet identifiserer det som at det er det ene eller det andre. Man kan foregripe argumentasjonens gang og også spørre om hvordan det forholder seg når intensjonaliteten er rettet mot og impliserer et fantom-lem som objektivt ikke eksisterer fysisk som en romlig størrelse, men som allikevel erfares som eksisterende og bevegelig. Dette vender jeg tilbake til i siste kapittel.

Gallaghers posisjon er altså at proprioepsjon ikke er rettet mot og heller ikke kan identifisere kroppen på en modal måte. Det er på den annen side fullt mulig å ha en perseptuell oppmerksomhet knyttet til kroppen gjennom en eller flere spesifikke persepsjoner. Sammenhengen mellom proprioepsjon og eksempelvis en visuell persepsjon er at persepsjonen involverer aktive motoriske systemer og at dette er knyttet til et kroppskjema som forutsetter og bygger på proprioepsjon for å kunne være operativt. Men dette innebærer ikke at proprioepsjon er perseptuell. Det at individet griper et glass vann og har taktile persepsjoner innebærer ikke at vannglasset persiperes proprioseptivt. Proprioepsjon er ikke på noen måte bevisst, men den har som sagt et fysiologisk og i teorien et mentalt element.

Den påstand at kroppen befinner seg i et perifert felt i selve persepsjonsakten medfører ifølge Gallagher en feil hvis man ut fra dette vil konkludere med at kroppen i beste tilfelle er et marginalt objekt for persepsjon. Deler av kroppen kan riktig nok perifert befinne seg innenfor et perseptuelt felt, men proprioepsjon er likevel innenfor denne teori en skjult oppmerksomhet som er knyttet til kroppen i dens bevegelse. Gallagher skriver:

---

<sup>54</sup> Dette kommer vi tilbake til i kapittel 3.1.

When I am moving I am non-reflectively aware that I am moving, and this non-reflective awareness is not equivalent to a perception of the body as an object in the peripheral field. The awareness that I am moving comes from proprioceptive feedback that functions as an integral part of the continuous movement. I do not discover that I am moving by noticing an object, which happens to be my body, moving in the periphery of my perceptual field.<sup>55</sup>

Would it be right to say, analogously to Bermúdez's suggestion about the touching fingers, that the eyes and their movements are part of the peripheral perceptual field? My eyes are obviously not part of my visual field - when I see an object, I do not see my eyes, even in peripheral vision. Rather, I see *with* my eyes. Perhaps, however, if I concentrate in the proper way, I can proprioceptively feel the movement of my eyes as I visually explore the environment. Yet, to the degree that I have to concentrate to achieve a feeling of movement and position sense for the eyes, the eyes are less in the periphery than in the focus of my (now involuted) perceptual field. The movement and position sense for my eyes are normally quite recessive; I have to concentrate intensely and reflectively to attend to them.<sup>56</sup>

Det å se innebærer sedvanlig at individet ikke er oppmerksom på sine egne øyne med mindre man ikke ved en særlig og ikke vanlig mental aktivitet konsentrerer intenst på det muskulære som er medvirkende i det å se. I praksis vil en slik konsentrert oppgave som regel være særdeles vanskelig å håndtere. En taktil persepsjon av et objekt blir ikke utført ved hjelp av en perseptuell oppmerksomhet av de vekslende spatiale egenskaper ved fingrene. Den mentale oppmerksomheten på fingrene er heller ikke identisk med den mentale og taktile oppmerksomhet på objektet som berøres. Derfor er også kroppens understøttelse av persepsjonen forskjellig fra det at kroppen blir persipert. Individet er normalt sett ikke oppmerksom på musklene i øyne og fingre med mindre særtrekk ved det persiperte objekt forutsetter dette. Den proprioepsjon som er virksom er den ikke-bevisste (og pre-noetiske) som er knyttet til den bevegelige fysiologiske informasjonsstrøm i nervebanene. Til tross for at proprioseptiv informasjon er involvert i motorisk kontroll av øyne som er rettet mot et visuelt objekt, så er ikke den visuelle erfaring av objektet en proprioseptiv oppmerksomhet. Gallagher skriver:

---

<sup>55</sup> Shaun Gallagher; *Bodily self-awareness and object perception*. Side 6-7. Artikkelen finnes i *Theoria et Historia Scientiarum: International Journal for Interdisciplinary Studies*, 7 (1).

<sup>56</sup> *Op.cit.* side 7.

In touch, vision, and the other perceptual senses, the referent of proprioception remains the body (*as subject* rather than *as object*).<sup>57</sup>

Bermúdez himself notes an important characteristic of somatic proprioception that supports the idea that proprioception does not have multiple objects. Although proprioception is a form of self-awareness that does provide a sense of a differentiation between self and non-self, it does not present a very rich content with reference to the non-self. Somatic proprioception "does not implicate ... a particularly rich conception of what the self is opposed to. The conception of the environment emerging from somatic proprioception need not be anything richer than what is *not* responsive to the will ... (Bermúdez, 1998, p. 238).<sup>58</sup>

Oppmerksomhet omkring et ikke-selv som formidles av proprioepsjon gjennom en opplevelse av differens, inneholder en voksende erfaring av denne differens uten å inneholde noen distinkte objekter som refleksivt kan identifiseres. Erfaringen av kroppens form og soliditet klassifiseres ikke som en proprioseptiv, men som en taktil erfaring knyttet til eksteroseptisk persepsjon. Proprioepsjon formidler derimot en fornemmelse av kroppens positur og lemmenes plassering, og er ikke en formidling av en fornemmelse av kroppens form. Sistnevnte må eventuelt formidles av andre sanser. Gallagher mener at hvis proprioepsjon har et objekt så er det ene og alene kroppen, og han kaller denne kroppen for et proprioseptivt *subjekt*.<sup>59</sup> Som vi senere skal se betrakter også Merleau-Ponty kroppen under et teoretisk perspektiv som et subjekt heller enn objekt.

Det er nå gjort rede for to sider av proprioepsjon. Den består av a) en fysiologisk informasjonsstrøm, og b) en proprioseptisk fornemmelse som har egenskap av et rudimentært sinn i utvikling frem mot en bevissthet. Vi har også sett at proprioepsjon ikke er å forstå som en objektpersepsjon og at den består av en ikke-bevisst fornemmelse av kroppen og lemmenes fysiske plassering. Dette betyr at det rudimentære sinn som er rotfestet i kroppens bevegelser ikke har sitt opphav knyttet til noe utenfor kroppen. Dette er tilfelle selv om kroppens bevegelse finner sted i en verden som rommer både fysiske objekter og meningstørrelser. Disse siste blir først tilgjengelig gjennom sansemodalitetene og internaliseres for å utgjøre en verden som fenomenologisk sett allerede er til stede helt fra første stund.

<sup>57</sup> *Op.cit.* side 8. Her bruker Gallagher uttrykket subjekt i stedet for objekt i tilknytning til kroppen. Dette er en term han deler med Merleau-Ponty når sistnevnte omtaler subjekt-kroppen.

<sup>58</sup> *Op.cit.* side 8.

<sup>59</sup> Se tekst som note 56 refererer til.

Forutsetningene for den postnatale utfoldelse er fundert i kroppens prenatale utvikling. Dette vil bli behandlet nærmere i neste hovedkapittel når kroppskjema trekkes inn som element i sinnets tilknytning til kroppen. Betrakningen impliserer både empirisme og fenomenologi. Det er denne verden av bevisste horisonter som «lyser over» det mer primære sinn som består av Gallaghers fysiologiske fornemmelse. Metaforisk kan den proprioceptive fornemmelse karakteriseres som en «skyggeside» og som en begrepsmessig polaritet til bevisstheten, fordi lysstyrken for en betrakter billedlig uttrykt blander oppmerksomheten omkring dens eksistens.

## 2.3 FORSTÅElsen AV KROPPEN SOM OBJEKT

Merleau-Ponty vil nå bli trukket inn i diskusjonen vedrørende den problematikk som er knyttet til at kroppen oppfattes som et objekt. Dette blir gjort i et forsøk på å utvide de teoretiske betraktninger knyttet til det forhold at sinnet postuleres som knyttet til kroppens bevegelser og ikke kan skilles fra egenskaper ved kroppen.

I likhet med Gallagher så er også Merleau-Ponty av den oppfatning at *le corps propre*<sup>60</sup> ikke skal oppfattes som et objekt på lik linje med de objekter som befinner seg utenfor kroppen. Men hans begrunnelse er en annen enn Gallaghers. Han spør om der finnes en interoseptivitet og en eksteroseptivitet og om der finnes tråder som forbinder ulike områder med hverandre. Gallaghers problemstilling var av en lignende karakter. For Merleau-Ponty er beskrivelsen av egenkroppen også forskjellig fra den beskrivelse som gis av andre objekter. I de tilfeller der denne distinksjon ikke blir markert så befinner individet seg i en upersonlig og (på samme tid i en mulig) vitenskapelig posisjon ovenfor kroppen som kan betraktes som forskningsobjekt. Denne vitenskapelige posisjon er vesensforskjellig fra den fenomenologiske tilnærming fordi den impliserer en dikotomi mellom erfaring i første person og en beskrivelse i tredje person. Dette tema har vi tidligere i en annen variant berørt i tilknytning til Gallagher. Den levende menneskekropp skal forstås som vesensforskjellig fra alle eksterne objekter fordi den primære tilgang til den ikke er sansemodal. Innfallsporten er gjennom fenomenologien og ikke gjennom empirisk vitenskap.

Merleau-Ponty fremhever at filosofi og vitenskap i århundrer har betraktet persepsjonen som en slags vindu til tingene utenfor sinnet. Ved dette fikk persepsjonen en kvasi-teleologi ved at den ble rettet mot noe man mente var tingenes faktiske iboende natur slik de var i seg selv uavhengig av en betrakter. Verden ble oppfattet å ha en iboende mening som lå der ute et sted,

---

<sup>60</sup> Egenkroppen.

og sanse-modalitetene brakte denne verden innenfor sinnet som en persepsjon bestående av faste og uforanderlige objekter:

Just as the thing is the invariant of all sensory fields and of all individual perceptual fields, so the scientific concept is the means of fixing and objectifying phenomena.<sup>61</sup>

Subjektets intensjoner ble forstått som objektive bevegelser, og handlinger ble identiske med mekanismer i nervesystemet. Den sanselige erfaring blir i en slik oppfatning i tredje person løsrevet fra affektive og motoriske funksjoner. Fysiologene mente erfaringen ble en resepsjon av inntrykk som kunne følges gjennom sentre i nervesystemet, og på denne måte bli en form for projeksjon av den ytre verden inne i en levende kropp. Dette karakteriseres som en objekt-oppfattelse av kroppen. Merleau-Ponty hevder at oppfattelsen av kroppen innenfor en slik teori undergår en forandring og opphører å være individets egenkropp som er forbundet med et konkret *ego*. Han gjør seg en refleksjon over hva dette innebærer ved å knytte denne tankeverden til kartesisk filosofi:

Conversely, the body of another person could not appear to me as encasing another Ego. It was merely a machine, and the perception of the other could not really be *of the other*, since it resulted from an inference and therefore placed behind the automaton no more than a consciousness in general, a transcendent cause and not an inhabitant of his movements. So we no longer had a grouping of factors constituting the self-co-existing in a world.<sup>62</sup>

Han kritiserer den vitenskapelige naturalisme og det han kaller subjektets spiritualisme<sup>63</sup> ved å påstå at de ødelegger spiritualismen. De utgjør to sider ved kartesianismen som han vil bekjempe i sitt fenomenologiske prosjekt. Det empiriske selv blir et objekt som han mener blir forstått som en blanding av *i-seg-selv* og *for-seg-selv*.<sup>64</sup> Remediet som fører ut av dette prosjekt består i å vende tilbake til den opprinnelige og faktiske erfaring. Og ved dette nærmer vi oss også fenomenologiens kjerne:

---

<sup>61</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Phenomenology of perception*. Side 63. Routledge. London & New York 2012.

<sup>62</sup> *Op.cit.* side 64.

<sup>63</sup> Den vitenskapelige naturalisme er i denne sammenheng en tenkemåte der sjelen eller sinnet blir behandlet på samme måte som fysiske objekter i verden. Subjektets spiritualisme viser til egoets eller sjelens substansielle adskilthet fra kroppen *sui generis*.

<sup>64</sup> Termene *i-seg-selv* og *for-seg-selv* kan referere til Descartes *res cogitans* og *res extensa*.

The first philosophical act would appear to be to return to the world of actual experience which is prior to the objective world, since it is in it that we shall be able to grasp the theoretical basis no less than the limits of that objective world, restore to things their concrete physiognomy, to organisms their individual ways of dealing with the world, and to subjectivity its inherence in history.<sup>65</sup>

In ordinary experience we find a fittingness and a meaningful relationship between the gesture, the smile and the tone of a speaker. But this reciprocal relationship of expression which presents the human body as the outward manifestation of a certain manner of being-in-the-world, had, for mechanistic physiology, to be resolved into a series of causal relations.<sup>66</sup>

Merleau-Ponty opererer med et alternativ til Descartes' *cogito* ved å snakke om subjekt-kroppen. Det er gjennom kroppen og ikke gjennom sinnet at kjennskap til verden erverves. Den er fra første stund pre-bevisst innlemmet i verdens form. Kroppen skal derfor ikke betraktes som et hvilket som helst vitenskapelig objekt. Subjektet er inkarnert i kroppen. Når psykologien betrakter det levende subjekt ut fra en objekt-forståelse blir den levende psyke pådyttet lignende lover som de man finner i vitenskapene. Om dette sier han:

For the living subject, one's own body was certainly able to be different from all external objects; for the non-situated thought of the psychologist, the experience of the living subject became in turn an object and, far from calling forth a new definition of being; it took up a place within universal being. It was a question of imposing laws upon the "psyche," which was opposed to the real, but treated like a secondary reality or like an object of science.<sup>67</sup>

Merleau-Ponty kritiserer at det menneskelige erfaringsområde innenfor slike tenkemåter er dominert av tilnærmelser som bygger på fysikk og biologi. Erfaringen blir feilaktig forstått som noe som kan løses opp og betraktes som objektiv kunnskap innenfor et positivistisk og enhetsvitenskapelig system. Det å beskrive kroppen som en gjenstand kan føre til at den betraktes som en mekanisme uten noe indre. Den blir eksternalisert i forhold til psyken og tenkningen blir følgelig dikotom. Likevel innrømmer han psykologien og fysiologien en plass i forhold til den direkte erfaring i fenomenologien:

---

<sup>65</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Phenomenology of perception*. Side 66. Routledge. London & New York 2012

<sup>66</sup> *Op.cit.* side 64.

<sup>67</sup> *Op.cit.* side 97.

(...) the rediscovery of a direct experience which must be, at least provisionally, assigned its place in relation to scientific knowledge, and to psychological and philosophical reflection.<sup>68</sup>

En tilnærming til kroppen innenfor et objektivistisk paradigme er reduksjonistisk. Kroppen transformeres til ikke lenger å være et levende og dynamisk fenomen slik den blir forstått innenfor fenomenologien. Den reflektive tenkning omdanner kroppen til det den opprinnelig og primært ut fra et fenomenologisk ståsted ikke er; nemlig til det som objektene er. Han karakteriserer overgangen til en objektiv tenkning som når det gjelder berøring har avstand til kroppen og blir til representasjoner i en bevissthet på denne måte:

The imperfect nature of my body, its marginal perfection, and its ambiguity as a touching body and a body touched could thus not be *structural* traits of the body itself; if they did not alter this idea, they become “distinctive characteristics” of the *contents* of consciousness that make up our representation of the body.<sup>69</sup>

Merleau-Ponty fremhever ut fra sitt teoretiske ståsted at det å behandle erfaringen av kroppen på samme måte som man i vitenskapens behandler et objekt vil støte på store problemer. Kroppens nærvær blir innenfor et slikt konsept feilaktig forstått som resultat av persepsjoner som virke på reseptorene. Vi møter her berøringspunkter med Gallaghers posisjon.<sup>70</sup> Den blir i kartesisk ånd betraktet som et mekanisk anliggende som ikke har noe levende indre. Den objektivistiske tenkning med sin mekanikk invaderer psykologien.

Now the psychologist was certainly able to imitate the scientist momentarily by seeing his own body through the eyes of the others and, in turn, seeing the body of another person as a mechanism without an interior.<sup>71</sup>

En slik forestilling knyttet til kroppen medfører at individet teoretisk sett taper kontakten med seg selv og blir gjort til et tomt skall. Han poengterer at når man skal erverve innsikt om kroppen så skal den ikke studeres som om det var fysikerens eller kjemikerens objekt. Han

---

<sup>68</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Phenomenology of perception*. Side 62. Routledge. London & New York 2012.

<sup>68</sup> *Op.cit* Side 62.

<sup>69</sup> *Op.cit.* side 98.

<sup>70</sup> I kapitel 2.2. i denne masteroppgave.

<sup>71</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Phenomenology of perception*. Side 68. Routledge. London & New York 2012.

argumenterer for at en pre-objektiv eksistensform må gjenoppdages innenfor ens eget sinn. Nøkkelen til innsikten finner han i den fenomenologi som har fokus på kroppens liv i verden.

The psychologist already possessed, through himself, the results of the story he was developing from within the objective attitude, or rather in his very existence he was the condensed result and the latent memory of it. The union of the soul and the body was not accomplished once and for all in some distant world; rather, it was born again at each moment beneath the psychologist's thought.<sup>72</sup>

På en lignende måte som Platon lar Sokrates tale om en erindring av en glemt og transcendental viten om ideenes ikke-fysiske eksistens innenfor rammen av et epistemologisk kunnskapsprosjekt, så lar Merleau-Ponty psykologen være i stand til å gjenvinne en glemt og primær opprinnelig kunnskap om nærheten mellom kropp og sinn, skjønt forholdet er det motsatte av platonismen som opererer med en dikotomi. Men glemselen og erindringen er en felles faktor i de to modellene. Fellesnevneren er elementet av gjenoppgjørelse. En fenomenologisk betraktning river i stykker den dikotome og sekundære anskuelse som skiller bevisstheten fra å være ett med kroppen og sanseverden. Det kan muligens forholde seg slik, men den immanens det i så tilfelle er tale om er ikke en pan-psykisme. En pan-psykisme forutsetter et tilgrunnleggende sinn som en ontologisk størrelse som gjennomtrenger alt eller er alt som en natur. Med et slikt utgangspunkt står man også nær den filosofiske idealisme og kanskje også solipsismen, idet en direkte tilgang til erfaringen og bevisstheten kun er mulig innenfor eget sinn. En utenforstående betrakter har ikke den samme innfallsport. Et slikt alternativt perspektiv kan også grense opp til mystikkens vesen, men også til den praktisk talt grenseløse spekulasjon.<sup>73</sup> Innenfor slike felter er det ikke uvanlig at vitenskapens tenkesett kobles ut. Merleau-Ponty avviser imidlertid slike tankesett:

To be a consciousness, or rather to be an experience, is to have an inner communication with the world, the body, and others, to be with them rather than besides them. To concern oneself with psychology is necessarily to encounter, beneath the objective thought that moved among ready-made things, a primary openness onto things without which there would be no objective knowledge.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> *Op.cit.* side 99

<sup>73</sup> Slik er imidlertid ikke ingrediensene i Merleau-Pontys og Gallaghers fenomenologi. Begge fokuserer på en primær sanselig åpenhet ovenfor verden og ingen antatt verdensfjern realisme.

<sup>74</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Phenomenology of perception*. Side 99. Routledge. London & New York 2012



Det vesentlige i kritikken som fremkommer er at klassisk psykologi ofte behandler psyken som om det var et naturvitenskapelig objekt som skal utforskes. Kroppen er for Merleau-Ponty forskjellig fra for eksempel en stein, fordi kroppen kan persiperes uopphørlig, mens steinen ikke nødvendigvis er utsatt for den samme oppmerksomhet. Den har heller ikke et indre liv. Kroppen er et objekt eller en organisme som alltid følger med og fenomenologisk sett utgjør individet, mens et ikke-kroppslig objekt er annerledes fordi det kan flyttes bort og forsvinne fra det perseptuelle felt. Dets nærvær har en slik karakter at det har en mulighet til å være fraværende. Som en sammenligning har kroppen mulighet for å være transparent innenfor erfaringsfeltet. Selv om oppmerksomheten ikke er knyttet til den så er den der like fullt.

Motsatt disse karakteristika så kan et individ ikke vende seg bort fra egenkroppen og være fraværende fra den; nettopp fordi den har en særlig permanens og et nærvær som gjør en flukt fra den umulig. Observasjon av egen kropp foregår aldri på samme måte som observasjon av kroppseksterne entiteter. I så tilfelle ville det være et instrumentelt behov for en kropp nummer to som kunne bevege seg rundt kropp nummer en for å tilegne seg ulike perspektiver av den. Når objektene i verden kun kan vise en side av seg selv av gangen, så er det noe som avhenger av hvor kroppen befinner seg, men som også avhenger av de perspektiver kroppen perseptuelt på grunn av sine ulike plasseringer i rom og tid kan danne seg. Uten kroppen og de perspektiver som dannes ved dens bevegelse så er det ingen tilgang til verden. Det er gjennom kroppens motoriske bevegelser i verden at verden konstitueres. Merleau-Ponty sier:

The presence and the absence of external objects are only variations within a primordial field of presence, a perceptual domain over which my body has power. Not only is the permanence of my body not a particular case of the general permanence of external objects in the world, but moreover this latter can only be understood through the former.<sup>75</sup>

Jeg har innledningsvis forsøkt å vise hvordan Gallagher vil rotfeste et primordiale sinn i kroppen og at individets opplevelse og forhold til egen kropp på et opprinnelig plan ikke er basert på en objektpersepsjon av kroppen. Ved en slik erfaring ville individet eventuelt innføre en avstand mellom seg og kroppen og ikke være sammenvevd med den. Som en videreføring av dette tema ble Merleau-Pontys vektlegging av skillet mellom den dikotome objekt-tenking og den opprinnelige erfaring brakt inn i diskusjonen. Denne erfaring er

---

<sup>75</sup> *Op.cit.* side 94

uløselig knyttet til kroppens væren-i-verden og står sentralt i fenomenologien og som en antitese til kartesianismen. Jeg vil i neste underkapittel som en avslutning av denne sekvens vende meg fra Merleau-Ponty til Gallagher for å vise hvordan han ved anvendelse av logikk vil knytte individets kroppslige identitet til proprioepsjon.

## **2.4 KROPPENS LOGISKE TILHØRIGHET TIL PROPRIOEPSJON**

For å unngå en uendelig regress og for at teorien skal ha logisk koherens og ikke faller sammen på grunn av en sirkelslutning, så mener Gallagher at proprioepsjon ikke kan være fundert på en perseptuell oppmerksomhet. Det er derfor behov for en ikke-perseptuell oppmerksomhet omkring kroppen som er av pre-refleksiv karakter. Dette utgjør også en av de fundamentale hjørnesteiner i dannelsen av et selv. Det er bygget inn i fornemmelsen eller oppmerksomheten som er knyttet til kroppens lemmer. Dette viser også forekomsten av det rudimentære sinn i nervesystemets fysiologi. Dette er for så vidt blitt behandlet i det foregående, men i det følgende vil det bli fokusert på det logiske aspektet mellom proprioepsjon og selvet på den ene siden og ikke-selvet på den andre siden.

Fornemmelsen som består av et primært sinn er som vi har sett knyttet til proprioepsjon. Det er en ikke-perseptuell oppmerksomhet som er forskjellig fra en spatial persepsjon. Kroppens proprioepsjon er ikke omrammet av annet enn selve kroppens konturer og den utgjør en perspektivløs oppmerksomhet. Fordi bevisstheten ikke er innenfor det proprioceptive felt inneholder feltet heller ingen meningsstørrelser. Proprioepsjon finner sted innenfor kroppens grense. En persepsjon som er knyttet til bevisst persiperte objekter i romlige forhold gir en inngang til perspektiver og meninger. Et bevisst sinn som er rettet mot persiperte objekter knytter de ulike romlige forhold som disse befinner seg i til en relasjon til individets egen kropp. I motsetning til dette organiserer ikke den proprioceptive oppmerksomhet noen differensiell og spatial orden knyttet til kroppen som utgangspunkt. Om dette sier Merleau-Ponty:

Whereas one can say that this book is closer to me than that book over there, one cannot say that my foot is closer to me than my hand. Perception organizes spatial distributions around an egocentric frame of reference that is implicitly indexed to the perceiving body, and things appear near or far, to the left or to the right, and so forth, only in

relation to the body. In contrast, proprioception follows the contours of my body, but not from a perspective.<sup>76</sup>

We can say this in a different way. The proprioceptive field is not organized on a relative framework. Although it is possible to say that bodily sensation A is to the left of bodily sensation B, or that sensation A is farther away from sensation B than is sensation C, this spatiality is not reducible to the perceptual spatial framework. Left, right, center, and distance are spatial parameters that are completely relative in *perceptual* experience. What is to my right may be to your left. And what is to my right now will be to my left if I turn 180 degrees. But intrabodily parameters are absolute in proprioception. What is proprioceptively on the right side of my body is just so, whether my right side is located to your left, or whether I turn.<sup>77</sup>

For å få en dypere forståelse av hvordan proprioepsjon er en vesentlig form for ikke-perseptuell oppmerksomhet, så må man flytte fokus til et saksforhold som er relatert til selv-referanse. Man kommer da også i kontakt med logikken. Gallagher mener at den somatiske proprioepsjon som han knytter til oppmerksomhet er immun overfor mulige feil. Slike feil kan på den annen side oppstå ved at persepsjonen galt knyttes en referanse til et selv. Han opererer med et immunitetsprinsipp<sup>78</sup> som tilsier at den måte individet har tilgang til seg selv på ikke involverer en identifikasjonsprosess eller en arbeidende domsslutning.<sup>79</sup>

Gallagher hevder at somatisk proprioepsjon er den faktor som gjør en referanse til et selv ufeilbarlig ved at en falsk identifisering ved dette blir umulig. En falsk identifisering vil bestå at det feilaktig ved anvendelse av persepsjon identifiserer noe som værende et selv, men som ut fra en slik måte å identifisere på ikke kan være et selv. Ved å identifisere ved hjelp av proprioepsjon erverves den samme gyldighet ved identifikasjon av kroppen som man erverver ved persepsjon av objekter. Han skriver:

---

<sup>76</sup> *Op.cit.* side 11

<sup>77</sup> *Op.cit.* side 11

<sup>78</sup> Et immunitetsprinsipp er i denne sammenheng et prinsipp for selv-referanse som er uangripelig for feil som skyldes gal identifisering av det man søker å identifisere.

<sup>79</sup> En domsslutning har å gjøre med bevisste og refleksive tankeoperasjoner der begreper posisjoneres ovenfor hverandre etter bestemte regler. Et eksempel er i denne sammenheng Kants transcendentale logikk.

If proprioception did involve identification, if it involved keeping track of the body in the same way that we keep track of objects, then it would be quite possible to make an error of misidentification based on our proprioceptive self-awareness.<sup>80</sup>

If my knowledge is of the proprioceptive sort, then I cannot say that my legs are crossed and be wrong about *whose* legs are crossed, or that they in fact *feel* crossed. But am I necessarily correct about my legs actually being crossed?<sup>81</sup>

Innenfor en selvreferanse referer systemet til seg selv og trenger ikke faktorer utenfor til å legitimere dets gyldighet. Gallagher maner til forsiktighet og skiller mellom subjektiv og objektiv selv-referanse. Det kan ikke være slik, mener han, at individet gjennom proprioepsjon ikke kan ta feil i spørsmålet om hvorvidt føttene ligger i kryss eller ikke når de betraktes som rent objektivt eksisterende fysiske lemmer. Proprioepsjon kan fremkalle bedrag, noe som er eksperimentelt verifisert gjennom elektrisk stimulering av muskler som gir en subjektiv fornemmelse og en identifisering som ikke tilsvarende den faktiske fysiske plassering av kroppsdelene. Proprioepsjon kan også gi feil informasjon hvor ens armer er. Proprioepsjonens immunitet når det gjelder gal identifikasjon av kroppens lemmer er en form for ikke-observerende tilgang i første person som er knyttet til en fornemmelse av eierskap til kroppen og dens bevegelse. Den er ikke knyttet til en spatial persepsjon av den.

Proprioception is immune to error through misidentification, however, because it necessarily provides a form of non-observational access to the first-person, "*ipseic*" experience of embodiment - that is, it provides *a sense of ownership* (...) for the body and its movements. The immunity principle pertains to the first-person (subjective) experience of ownership rather than to the objective or spatial content of proprioception. What is sure in proprioceptive experience is the ipseity of the primitive first-person experience of embodiment that is a basic part of the self /non-self-distinction. If I say that my legs are crossed, I can't be wrong about them being mine.<sup>82</sup>

Evans expresses the immunity principle for proprioception by the following question, which he identifies as nonsensical: "Someone's legs are crossed, but is it *my* legs that are crossed?" It is clear that even by proprioception I may be wrong about the *objective* position of my limbs. But if one defines *my* limbs as the limbs that I am experiencing -

<sup>80</sup> Shaun Gallagher, S. 2003. *Bodily self-awareness and object perception*. Side 13. *Theoria et Historia Scientiarum: International Journal for Interdisciplinary Studies*, 7 (1)

<sup>81</sup> *Op.cit.* side 14

<sup>82</sup> *Op.cit.* side 14

the limbs that are part of my lived body - I may be wrong both about their position and about them being my legs objectively, but I cannot be wrong about the "mineness" (the sense of ownership) that is part of the structure of bodily experience.”<sup>83</sup>

Immunitetsprinsippet kan også sies å bygge på at subjektets umiddelbare tilgang til seg selv ikke involverer en domsslutning som vil gjøre feilslutninger til en mulighet. Hvis proprioepsjon skulle bygge på identifikasjon som et produkt av en refleksiv tankeoperasjon, så ville den fysiologiske oppmerksomhet forholde seg til kroppen på samme måte som den refleksive tanke ville forholde seg til objekter utenfor kroppen. Normalt er det slik at når et subjekts oppmerksomhet er rettet mot et objekt i omgivelsene så er dets proprioseptiske oppmerksomhet knyttet til egen kropp ikke en bevisst identifikasjon som er fremtredende i feltet for oppmerksomhet. Kroppen blir betraktet som en transparens<sup>84</sup> og ikke først og fremst som et perseptuelt objekt. Den blir en kropp som er subjektivt handlende i en fysisk verden;

In its most typical form, proprioception's pre-reflective reference to the body is *as subject*, as actor, or as existing within the act of perception, rather than *as object* perceived.<sup>85</sup>

De logiske betraktninger som inngår i tilknytning til a) en spatial persepsjon og b) en proprioepsjon som skal redde prosjektet fra en uendelig regress, går ut på at det alltid er slik at subjektet persiperer fra et perspektiv (a) som er indeksert til kroppen. I proprioepsjon (b) er det ikke noe perspektiv på kroppen idet man da måtte man trenge en ytterligere kropp for å kunne danne dette perspektiv, og igjen en ytterligere kropp utenfor denne igjen *ad infinitum*. Teorien ville da mildest talt bli logisk umulig eller håpløs om man ikke skulle henfalle til den tidligere nevnte antikverte og spekulative løsning med en første ubevegelige beveger som et absolutt endepunkt og en begynnelse.

---

<sup>83</sup> *Op.cit.* side 15

<sup>84</sup> Denne transparens innebærer at det ikke er noen utpreget «objekt-opplevelse» av kroppen og at den snarere er «usynlig» eller «gjennomsiktig» (transparent) når den går opp i visse av de oppgaver den ut fra bevisst intensjonalitet motorisk involverer seg i (og som impliserer kroppskjema), eksempelvis at det foretas dansetrinn som er så godt innlært at de ikke trenger til en bevisst monitorering, men finner sted nesten automatisk eller mekanisk. Bevegelsene blir autonome i den forstand at de opererer pre-noetisk (uten mentale bilder og forestillinger) og «på egen hånd». De er i svært liten eller ingen forstand underlagt bevisst og fokusert kontroll.

<sup>85</sup> Shaun Gallagher, S. 2003. *Bodily self-awareness and object perception*. Side 15. *Theoria et Historia Scientiarum: International Journal for Interdisciplinary Studies*, 7 (1)

Proprioepsjon i dens mest typiske form er altså ikke i fenomenologisk teori en persepsjon av kroppen. Den er pre-refleksiv og recessiv når det dreier seg om ikke-bevisst oppmerksomhet knyttet til selvet som en kjerne i relasjon til et ikke-selv. Den er heller ikke en bevissthet om kroppen som et objekt i periferien av det perseptuelle felt. Proprioepsjon fungerer som et ikke-perseptuelt element. Proprioepsjon er også knyttet til selvets «fødested», og det er et meget viktig bevissthetsteoretisk element. Som en del av sinnet oppstår selvet i individets kropp og differensierer den fra det som ikke er egen kropp. Ut fra en slik betraktning er det også i et bevissthetsteoretisk perspektiv innenfor en utviklingsramme slik at persepsjon knyttet til spatiale størrelser forutsetter en (mental) perspektivløs og pre-noetisk proprioepsjon. Uten sistnevnte gis det heller ikke senere noe bevisst sinn og som følge herav heller ingen meningsstørrelser i en verdenssammenheng. Det gis ikke en konstitusjon av noe som helst. Sinnet er uløselig rotfestet i kroppen og dens bevegelse.

### **3. KROPPEN SOM BEVEGELIG SUBJEKT I EN VERDENSSAMMENHENG**

I de to forgående kapitler er det blitt vist hvordan deler av den nevro-fenomenologiske teori er bygget opp. Herunder også hvordan et rudimentært mentalt og ikke-bevisst felt utgår fra nevrofysiologiske prosesser knyttet til kroppens bevegelse. Jeg har også innledende forsøkt å føre menneskesinnet ut over Gallaghers nevro-fenomenologi ved å bringe inn et bevisst mentalt felt som tar form og fylles med meningstørrelser ved at kroppen inngår i en verdenssammenheng. Dette ble gjort ved å trekke inn deler av Merleau-Pontys fenomenologi der han kritiserer den kartesiske tenkning for å splitte kropp og sinn..

I dette kapittel vil jeg trekke fenomenologien et stykke videre for å legge til et ytterligere moment ved hvordan sinnet tenkes forankret og knyttet til kroppen, men da primært til dens fysiske form og til systemer knyttet til fysisk bevegelse (og ikke først og fremst den underliggende biokjemiske realitet som ligger i bevegelsen). Emnet vil føres videre ved å forsøke å vise skjematiske systemer i kroppen kan forbindes med en bevisst væren-i-verden som gradvis vokser frem fra et utgangspunkt i sinnets «slumrende oppvåkning» i kroppen. Fokus vil i denne fremstilling trekkes mer vekk fra proprioepsjon og henimot to andre sentrale termer hos Gallagher, nemlig kroppskjema<sup>86</sup> og i en viss grad også mot

---

<sup>86</sup> Gallagher benytter termen *Body schema*.

kroppsbildet.<sup>87</sup> Det vil i kapitel 3.2. bli trukket tråder til Aristoteles' filosofi for å inkludere en alternativ forståelse av formgivende perspektiver som knyttes til kropp og sinn som sammenvevde størrelser og der bevegelsen gir liv. Det er en del av Gallaghers prosjekt at han i visse sammenhenger idehistorisk søker å legge sine tanker nær Aristoteles. Hva sammenhengene i dette består av vil fremgå lenger frem.

Den nærværende diskusjon vil i større grad enn selve proprioepsjon utgjøre en viktig del av det grunnlag som jeg i siste hovedkapittel vil diskutere fantomenes bevegelse opp mot. Jeg ønsker å undersøke hvordan fantomet som fenomen kan forstås og forankres. Hvis det er slik at menneskesinnet uløselig kan knyttes til fysiologi og kroppens motorikk, så må det også vurderes hvilke systemer fantomene som spesifikke fenomener kan knyttes opp mot når de skal forsøkes forklart som erfaringsstørrelser. Det kan synes som et paradoks at kroppsdelar som ikke fysisk eksisterer allikevel som fenomen og innenfor erfaringens ramme oppleves og fornemmes som om de både eksisterer og er i bevegelse. Dette vil også vurderes opp mot forestillingen om at sinnet er forankret i bevegelsen. Hvordan vil det forholde seg med dette når den fysiske bevegelsen ikke er der, men fenomenet allikevel er til stede? Denne tematikk vil komme i siste kapittel, og dette kapittel vil være med på å danne en nødvendig og siste opptakt til dette.

### 3.1. DE TO TYPER SKJEMA

Det vil bli åpnet med å se nærmere på kroppskjema og kroppsbilde som er to sentrale termer hos Gallagher. Disse vil vise hvordan bevegelser kan ligge som prefigurerte kimer i kroppen og forme sinnet ut fra motoriske aspekter ved at muskelbevegelser benyttes. Gallagher tegner opp en antropologisk fenomenologi med fokus på det jeg vil kalle et inkarnert<sup>88</sup> sinn. Dette gjør han ved hjelp av faglige kryssninger mellom nevrologi, utviklingspsykologi, kognitiv nevro-vitenskap og fenomenologi. Hans tenkning tar sikte på å forklare og gi en fremstilling av menneskevesenet. Målsettingen er innenfor dette samtidig å bidra til en klargjøring av de to termene kroppskjema og kroppsbilde. Disse har lenge vært benyttet på en lite entydig måte innenfor vitenskap og filosofi. Hans ambisjon er å sette en faglig standard for en begrepsmessig enighet som kan bidra til en meningsfull og adekvat diskurs. Det er ytterst uheldig at ulik bruk av samme termer virker hemmende på en interdisiplinær forståelse og for

<sup>87</sup> Gallagher benytter termen *Body image*.

<sup>88</sup> Han bruker så vidt jeg vet ikke termen selv, men jeg mener den er dekkende for min fremstilling av ham uten at det bryter med hans prosjekt. Termen *in carne* er latin for «i kjøttet» og inkarnasjon er etymologisk knyttet til dette. Bruken av termen sammenfaller i vår sammenheng med *embodied mind* som ide.

utveksling og anvendelse av forskningsresultater. Han definerer forskjellen mellom kroppskjema og kroppsbilde på denne måte:

*A body image* consists of a system of perceptions, attitudes, and beliefs pertaining to one's own body. In contrast, a *body schema* is a system of sensory-motor capacities that function without awareness of the necessity of perceptual monitoring.<sup>89</sup>

Termen kroppskjema dekker et subliminalt og ikke-bevisst oppsett av bevegelse eller sekvenser av bevegelser som ligger nedarvet i kroppen. Denne motorikk inngår i individets atferd i en verdenssammenheng. Fokus er ikke lenger primært på de biokjemiske og fysiologiske signalsystemer internt i kroppen, men på musklernes bevegelser slik de inngår i koordinerte bevegelser. Det er ikke gitt at kroppskjema også styrer ustrukturerte og planløse bevegelser, altså bevegelser som ikke er integrert i en rettethet mot et mål (*telos*). Jeg betrakter det som mulig at planløse bevegelser kan finne sted i atferdssammenhenger og at de kan karakteriseres som ufrivillige eller perifere i forhold til selve handlingens mål. Ved dette er de ikke knyttet til faste ikke-bevisste og strukturerte oppsett i kroppen (kroppskjema).

For å rekke ut over kroppens grenser og for å få en forståelse av bevisstheten må persepsjonen trekkes inn. Det perseptuelle knyttes til de ulike sansemodaliteter (syn, hørsel, lukt, smak, berøring etc.) og tilhører følgelig den del av kroppens systemer som gjør den oppmerksom på den ikke-kroppslige verden og det som ikke er en del av det selv som er knyttet til kroppen. Kroppens fysiske form består av dens helhet. Hvordan delene i denne helhet henger sammen inngår i et rammeverk som setter muligheter og grenser for persepsjon. Den interoseptiske sansning er knyttet til kroppens indre og ytterligere gjennom proprioepsjon til et rudimentært sinn. Den ekteroseptiske persepsjon er avgrenset av sanseapparatets fysiske innretning. Dette bestemmer også hva av den ytre verden som skal være tilgjengelig for et reseptivt og bevisst sinn.

Termen kroppskjema er en teoretisk konstruksjon som den refleksive tanke har dannet med sikte på å kunne gi en forklaring av sider ved menneskevesenet. Det er en samleterm for ulike automatiserte og sensor-motoriske programmer. Denne faktor medfører også at bevisstheten som egen størrelse ikke med nødvendighet trenger å være involvert for at programmene skal være operative, men bevisstheten kan også være involvert. Gallagher betrakter i motsetning til de rendyrkede empirister mange av disse programmene som medfødte. Slik sett blir de også

---

<sup>89</sup> Shaun Gallagher: *How the body shapes the mind*. Side 24. Clarendon Press, Oxford 2005



klassifisert som å ha en prenatal opprinnelse og er produkter av en biologisk utvikling som finner sted allerede på fosterstadiet.

I et lite mastergrad-essay<sup>90</sup> har jeg fremholdt at empiristene har et annet syn enn Gallagher når det gjelder kroppskjema og kroppsbilde. Min fremstilling var der en utredning av hvorledes neonatales imitasjon og gestikulasjon er knyttet til begge disse skjema og søkes forklart ut fra at de har et medfødt feste i kroppen. På denne måte bidrar de til å tegne et bilde av at iboende systemer i kroppen senere medvirker til å forme sinnet innenfor rammen av et postnatalt og interpersonalt felt. Men det er ikke bare innenfor et interpersonalt felt at et slikt skjema kan forme sinnet, noe som vil fremgå om litt (og som ikke er berørt innenfor fremstillingen i mitt tidligere essay). Kroppsbildet forklares i hovedsak som et produkt av en læringsprosess, men Gallagher antar at forutsetningen for at det kan oppstå er medfødt.<sup>91</sup> Begge skjema bidrar til å gi erfaringen en bestemt skikkelse eller karakter ved at de helt eller delvis er inkarnerte og ligger som strukturer i kroppen og derfra kausalt predeterminerer bevegelsen. De typer kroppskjema som er medfødte former sinnet ved å ta i bruk bevegelsen for å gi den en retning. Kroppsbildet gir på sin side sinnet en struktur som er dannet gjennom erfaringer som for det meste er av sosialpsykologisk opprinnelse. Ved dette er de også knyttet til samfunn og kultur.

Da det i min sammenheng her ikke er mye å tilføye til den tidligere generelle fremstilling av disse to termer, bortsett fra at jeg om litt vil eksplisere termen kroppskjema slik at den er rettet mot sinnets forankring i bevegelsen og til skjæringspunktet mellom et ikke-bevisst rudimentært sinn og en refleksiv bevissthet, så vil jeg meget kort trekke frem hovedpunktene. Dette er også nødvendig som del av det teoretiske grunnlagsmaterialet for i neste hovedkapittel å kunne belyse fantomenes fenomenelle eksistens. Den empiriske posisjon er at kroppskjema og kroppsbilde først blir til etter at langvarige perseptuelle erfaringer knyttet til visuelle, taktile og andre sansninger har funnet sted. Gallagher kaller empiristene for tradisjonalister og argumenterer mot dem. Ved å trekke inn utviklingspsykologi blir

---

<sup>90</sup> Tommy Bredal: *Kroppslig kognisjon, sinnets tilblivelse og forholdet til verden. En bevissthetsteoretisk posisjon med utgangspunkt i Gallagher*. Side 4-5. Lite mastergrad essay i filosofi. Vår 2011. UiO. Essay behandler neonatales gestikulasjon og imitasjon ved å vise hvordan det interpersonale felt er nedfelt i kroppen. Essay overlapper ikke fremstillingen og det spesifikke tema i denne masteroppgave, men med to meget korte unntak som blir gjort rede for med referanse til kilde. Dette innhold må være med for senere å kunne belyse fantomene.

<sup>91</sup> Gallagher stiller spørsmål om hvorvidt neonatal imitasjon gjør det berettiget å snakke om et medfødt kroppsbilde. Han hevder at visse forutsetninger for det er medfødt, men ikke selve kroppsbildet. Barnet må nødvendigvis ha en eller annen form for pre-refleksiv fornemmelse av eget ansikt for å kunne imitere bevegelser som er visuelt persipert i et annet menneskes ansikt. Dette danner så presumptivt i teorien basis for en empirisk basert utbygging av kroppsbildet innenfor et sosialt rom.

opprinnelsen til kroppskjema utlagt som et produkt av en kompleks læringsprosess. Empiriske erfaringer blir over tid knyttet sammen slik at skjemaer dannes.

Merleau-Ponty er også av den oppfattelse at kroppskjema<sup>92</sup> er et produkt av en læringsprosess og at det kreves en viss nevral modenhet for at det skal kunne oppstå. Årsaken til dette er at erfaringene i begynnelsen er interoseptiske og derfor også knyttet til egen kropp. Det er først gjennom en fremskreden postnatal utvikling at eksteroseptisk persepsjon er mulig. En viss modenhet i organisk utvikling og eksteroseptisk persepsjon er forutsetninger for at erfaringer kan dannes og skjemaer utvikles. Ut fra denne teori forutsettes det et balansert og dialektisk samarbeid mellom interosepsjon og eksterosepsjon. Kroppens proprioepsjon og de erfaringer som dannes gjennom persepsjon lenkes til hverandre gjennom en postnatal læringsprosess. Merleau-Ponty hevder:

(...) at et modent schema corporel (body schema) bygger på en utvikling av perseptuell kunnskap bundet opp mot egen kropp (...) Det er altså visse fysiske forutsetninger som må være på plass i tillegg til intermodal erfaringsbakgrunn for at body schema skal kunne bli til.<sup>93</sup>

Merleau-Ponty forutsetter et fundamentalt system som binder kroppskjema og kroppsbildet sammen. Han fremhever at persepsjonen i et utviklings- og læringsperspektiv først kan finne sted et halvt år etter fødsel. Dette skyldes at nevrologisk modenhet og romlig erfaring av egenkroppen<sup>94</sup> forutsettes før persepsjon finner sted. Så langt fremstillingen fra mitt essay. Jeg vil nå føre diskusjonen videre i en ny sammenheng som vil videreføre disse refleksjoner. Termen kroppskjema står i begrepsmessig kontrast til kroppsbildet ved at førstnevnte utgjør en samling sensor-motoriske systemer som opererer på et nivå for selv-refererende intensjonalitet. Denne intensjonalitet innebærer som vi så i kapitel 2.2 og 2.3. at kroppen ikke på primært nivå er tilgjengelig gjennom objektpersepsjon. I motsetning til kroppsbildet så har kroppskjema ingen tilknytning til personlighetens spesifikke innhold, selv om den fører individet ut i en sosial arena ved at mønstre for gestikulasjon og imitasjon er nedfelt i kroppen. Vi er i dette henseende også utenfor en sosial ramme som består av innlemmelse av horisonter og betydninger fra kultursfæren.<sup>95</sup> Personligheten består av sinnets

---

<sup>92</sup> *Schema corporel*, fransk.

<sup>93</sup> Tommy Bredal; *Kroppslig kognisjon, sinnets tilblivelse og forholdet til verden. En bevissthetsteoretisk posisjon med utgangspunkt i Gallagher*. Side 5.

<sup>94</sup> *Corps propre*, fransk.

<sup>95</sup> Med dette er det underforstått at personligheten dannes i en postnatal og sosial kontekst innenfor en lærings- og sosialiseringprosess. Men jeg er oppmerksom på at psykologisk forskning basert på

karakterdannelse (eller i ugunstige tilfeller en karaktermangel), mens et motorisk skjema ikke er tilknyttet slike psykologiske rammer og et mentalt felt. Gallagher sier om kroppskjema:

It involves a set of tactile performances – preconscious, subpersonal processes that play a dynamic role in governing posture and movement.<sup>96</sup>

Bevegelser som blir operert ut fra et subliminalt motorisk skjema (og som altså ikke er bevisste) kan understøtte individets intensjonale handlinger. Den bevisste tanke gir bevegelsen en motorisk målrettet linje. Slik betraktet er ikke kroppskjema og kroppsbildet to domener som innenfor et handlingsprosjekt står fullstendig atskilt fra hverandre, selv om de i teorien og på et terminologisk plan dekker ulike forhold. Termene dekker funksjoner og er anvendelige for å belyse hvordan kropp og sinn operativt er knyttet sammen i en gitt verdenssammenheng. Vi kan med et begrep fra Aristoteles' filosofi kanskje kalle dette for en art «hylomorfisme»<sup>97</sup> der kropp og sinn er bundet sammen. Dette kommer jeg tilbake til i kapittel 2.2. Gallagher skriver om de to skjema:

To the extent that one does become aware of one's own body, by monitoring or directing perceptual attention to limb position, movement, or posture, then such awareness helps to constitute the perceptual aspect of a body image. Such awareness may then interact with a body schema in complex ways, but is not equivalent to a body schema itself.<sup>98</sup>

Ved dette understrekes at selv om en bevisst monitorering av kroppens bevegelse kan finne sted, så er ikke dette et uttrykk for at kroppskjema i slike tilfeller er operativt. En slik bevisst oppmerksomhet er ikke forenlig med et kroppskjema fordi det finner sted en bevisst kognitiv operasjon som inngår i styringen av muskulære bevegelser. Operasjonen tar i bruk en konsentrert bevissthet med forestillinger og er ved dette en funksjon ved kroppsbildet. Slik forstått er ikke alltid og fra første stund samtlige aspekter rundt kroppens motorikk (og som senere tilskrives kroppskjema) en fullt ut automatisert og mekanisk bevegelse. Alle aspekter har derfor heller ikke alltid fullt ut sin opprinnelse i kroppens indre og utenfor alle

---

statistisk grunnlag kan synes å vise at en viss prosentandel av personligheten kan være genetisk betinget, og således ved at den er innfelt i den genetiske kode også ligger utenfor individets postnatale erfaringer.

<sup>96</sup> Shaun Gallagher: *How the body shapes the mind*. Side 26. Clarendon Press, Oxford 2005

<sup>97</sup> Sammensatt av to greske ord *hyle* (materie) og *morfe* (form).

<sup>98</sup> Shaun Gallagher: *How the body shapes the mind*. Side 26. Clarendon Press, Oxford 2005

verdenssammenhenger. De har altså ikke som bevegelse med nødvendighet en fullt ut og fullstendig autonom opprinnelse som medfødt prefigurerte systemer i kroppen.

Ovenfor er den nære sammenheng mellom kroppskjema og kroppsbilde forsøkt trukket frem, skjønt de i teorien er to ulike områder. Den bevegelse de inngår i er fullt ut forenlig med sinnets forankring i kroppens motorikk. Jeg vil nå i det følgende i større omfang prøve å trekke inn Gallaghers bruk av termen kroppsbilde i relasjon til kroppskjema. Jeg gjør dette i et forsøk på tydeligere å få frem den helhet og sammenheng mellom dem som er skissert ovenfor. Han deler inn kroppsbilde i a) en perseptuell erfaring av egen kropp, b) en begrepsmessig forståelse av egen kropp og c) en individets emosjonelle holdning knyttet til egen kropp.<sup>99</sup> Han behandler i boken *How the body shapes the mind* vesentlig den perseptuelle erfaring av egen kropp. De andre aspekter utelates i stor grad og vil derfor også i det følgende bli utelatt. Forestillingene som er knyttet til kroppsbildet innebærer en påvirkning fra kultursfæren med dens horisonter og meningstørrelser. Dette kan eksempelvis føre til positive eller negative kroppsbilder.

Vi har sett at kroppsbildet kan være integrert i den motoriske bevegelse ved at bevegelsen kontrolleres for å stabilisere den retning en intensjonal handling skal ha. Alle fysiske handlinger uten unntak innebærer bevegelse av kroppen. Visuell, taktil og proprioseptisk oppmerksomhet er knyttet til kroppen og dens fysiologiske system, slik at det eksempelvis skal kunne være mulig å lære en dervisj-dans.<sup>100</sup> I slike sammenhenger finner det sted en bevisst monitorering og korreksjon av bevegelsen inntil den er innlært. Den ligger i slike tilfeller ikke som en medfødt disposisjon i kroppen og som er med på å forme sinnet.

Kroppskjema sørger for balansen og bidrar til at bevegelsen blir utført i overenstemmelse med en overordnet og strukturert plan som tilhører kroppsbildet. I denne prosess er også det vestibulære system<sup>101</sup> involvert. Som endepunkt i innlæringen opphører gradvis den bevisste konsentrasjon og monitorering av bevegelsen fordi den som følge av stadig repetisjon blir automatisert og overtatt av kroppskjema. Den blir som ikke-bevisst aktivitet sittende i kroppen. Bevisstheten har i en slik sammenheng ikke sin opprinnelse i en bevegelse i kroppen, men den går inn i kroppen og transformeres i forbindelse med bevegelsen til et

---

<sup>99</sup> *Op.cit.* Side 25.

<sup>100</sup> En dervisj-dans er et oppsett av bevegelser innenfor islamsk sufi-mystikk. Målet er å oppnå en ekstatiske tilstand som i egenskap av religiøs erfaring gir kontakt med guddommen.

<sup>101</sup> Det vestibulære system er et sensorisk system som er knyttet til balansenerver og spatial orientering. Slik sett er systemet sentralt når en bevegelse skal utføres. Utviklingen av systemet tar til på fosterstadiet.

primordialt sinn som etter øvelse mister kontakten med den oppmerksomhet som i utgangspunktet var knyttet til bevisst oppsatte bevegelser. Slik sett har altså ikke enhver mental størrelse sin opprinnelse i bevegelsen. Den kan også begynne gjennom en mental intensjon.

Flere motoriske programmer forutsetter modal og kryss-modal perseptuell informasjon fra omgivelsene for å fungere skikkelig. Kroppen må adekvat orienteres i forhold til særegenheter i det fysiske miljø. Dette kan eksemplifiseres med at det å lære å spille en melodi på et instrument forutsetter en bevisst monitorering av oppmerksomhet og plassering av fingrene på de riktige steder. Når ferdigheten er innlært undras den i ulik grad fra den bevisste oppmerksomhet som i utgangspunktet er knyttet til fingrenes bevegelse. Operasjonen blir helt eller delvis tilhørende kroppskjema. Fellesnevneren for alle systemer knyttet til kroppskjema er en graduell eller ikke-graduell subliminal operasjon.

Ovenfor er det blitt gjort en presentasjon av termene kroppskjema og kroppsbilde. Disse er blitt forsøkt relatert til hverandre for på den ene side a) å få frem nærheten mellom den motorikk som er forbundet med et primordialt sinn i kroppen og på den andre siden b) et bevisst sinn som er åpent mot en verden utenfor kroppen, men som også kan arbeide innover mot kroppens systemer (kroppskjema). Mekanismen som er fungerende i slike prosjekter kan forstås ut fra de to allerede introduserte termer.

Jeg vil trekke trådene et stykke videre ved å vise til at Gallagher for den distinksjon han trekker mellom kroppskjema og kroppsbilde søker støtte i en omfattende empirisk forskning innenfor patologi. Et individ kan eksempelvis ha et fungerende kroppsbilde samtidig som vedkommende har en kroppskjema som er dysfunksjonelt. I de studier av slike empiriske forskningsresultater som han foretar kan det virke som om at det er solid empirisk belegg for at motoriske funksjoner som i utgangspunktet er underlagt kroppskjema også kan utføres ved hjelp av bevisst monitorering, altså ved bruk av kroppsbildet.<sup>102</sup> Det samme gjelder motsatt vei. Dette forhold anvender han så innenfor sin fenomenologi for å vise integrasjonen og samspillet mellom kropp og sinn. De to sider kan gripe inn på hverandres områder for å korrigere for funksjonelle defekter ved organismen. En slik betraktning kan muligens henvise til en overordnet mekanisme eller noe helhetlig som arbeider for å holde delene sammen slik

---

<sup>102</sup> Jeg har ikke faglige forutsetninger for i detalj å vurdere de empiriske forskningsresultater han anvender for å understøtte oppbygningen av sin filosofi. Jeg forholder meg kun til hvordan han bruker den empiri han henviser til i oppbygningen av sin fenomenologi og bevissthetsteori.

at kroppen i høyest mulig grad av funksjonsdyktighet kan operere i en verden.<sup>103</sup> Det viser også ifølge ham til at det terminologiske skille mellom kroppskjema og kroppsbilde ved dette understøttes. Som en eksemplifisering trekker jeg frem et enkelt tilfelle fra Gallagher:

Subjects who have lost tactile and proprioceptive input below the neck can control their movements only by cognitive intervention and visual guidance of their limbs. In effect they employ their body image (primarily a visual perception of the body) in a unique way to compensate for their impairment of their body schemas (...). Such distinction, then, provide some empirical reasons for thinking that there is a real and useful distinction to be made between body schema and body image.<sup>104</sup>

Ved å trekke opp linjer mot Descartes' dualisme så overskrides grensen mellom to uforenlige kartesiske substanser, selv om de i *Passions of the soul*<sup>105</sup> generelt og spesielt innrømmes en større nærhet enn det gjør i *Meditations*<sup>106</sup> av samme forfatter.<sup>107</sup> Gallaghers kroppskjema kan delvis knyttes til den utstrakte substans uten bevissthet, og kroppsbildet kan delvis knyttes til sjelen (hvis man ser bort fra at Gallagher mener at kroppsbildet har et visst feste i kroppen). Betraktingen er løs, men interessant. Innenfor Gallaghers fenomenologi forstås sinnet som «hvilende i kroppen»<sup>108</sup> og er derfor også *de facto* til stede i det samme kroppens stoff som den utgår fra. Det siste punkt er diametralt i forhold til Descartes fordi Gallagher ikke opererer med noen eksplisitt dualisme.

Noen av disse mer «holistiske» eller helhetlige perspektiver vil bli brakt over i neste underkapittel. I denne sammenheng overskrides grensen mellom kropp og sinn på en annen måte, men som Gallagher også kort omtaler. Det blir gjort i forbindelse med at Aristoteles' lære om kropp og sinn bringes inn i debatten for å vise den nærhet aspekter ved hans tenkning kan ha til moderne *philosophy of embodied mind*. Også Gallagher vurderer det slik. Sinnets tilknytning til bevegelsen vil også her stå sentralt, men på en helt annen måte enn hittil omtalt når det gjelder Aristoteles.

<sup>103</sup> En slik tanke om overordnede prinsipper var også Merleau-Ponty interessert i. Dette vil senere bli behandlet i kapittel 4.2.

<sup>104</sup> Shaun Gallagher; *How the body shapes the mind*. side 25. Clarendon Press, Oxford 2005

<sup>105</sup> Rene Descartes; *Passions of the soul*. <http://www.earlymoderntexts.com/pdfbits/despass1.pdf>

<sup>106</sup> Rene Descartes; *Discourse on Method and the Meditations*. Penguin classics 1968

<sup>107</sup> Dette er allerede omtalt i kapittel 1. i denne masteroppgave.

<sup>108</sup> «Embodied mind. »

### 3.2 HYLOMORFISME OG BEVEGELSE

Jeg vil nå knytte Gallaghers posisjon og den generelle påstand om sinnets tilknytning til motorisk bevegelse, opp mot en bakgrunn med fokus på Aristoteles' filosofi. Dette blir gjort for å vise at linjer også kan bli trukket mot deler av antikkens filosofi der kropp og sinn utgjør en fungerende helhet. Gallagher betrakter sin tolkning av Aristoteles som ny-aristotelisme, og som vi skal se knytter førstnevnte selve kroppens form eller skikkelse til sinnets egenart. Jeg vil derfor først bringe inn Gallaghers betraktninger omkring kroppens form og dens tilknytning til bevegelse og sinn. Dette gjør jeg for å lage en gangbro over til Aristoteles. Dette vil gi en ytterligere generell dybdeforståelse av sinnets tilknytning til bevegelsen slik den kan tenkes. Bevegelsen er ikke abstrakt og løsrevet fra rom og tid. Den må være knyttet til et eller annet. Kroppen inngår i en bevegelse knyttet til et mentalt felt, og dens bevegelse blir en del av sinnets operasjonsfelt. Gallagher skriver:

In contrast to Plato, Aristotle defined the soul as the *form* of the body, where the word 'form' is frequently (but not always) a translation of the Greek term *morphe*, meaning shape. In a most basic sense Aristotle's understanding of the soul, including its rational abilities, requires that it depends on the shape of the body. The human soul is essentially tied to the human shape.<sup>109</sup>

Gallagher understreker at den menneskelige sjel (eller sinn) ikke kan forekomme knyttet til noen annen skikkelse enn den menneskelige, og at den ved dette står i et kausalt avhengighetsforhold til kroppen. Ved å søke en tilknytning til Aristoteles' term *morfe* tolker han dette som legemets skikkelse i anatomisk forstand.<sup>110</sup> Menneskets oppreiste stilling og dets gange og den betydning dette har for persepsjonen trekkes frem som et sentralt karakteristikum for tilknytningen av kropp og sinn. Med referanse til Strauss sier han på samme sted <sup>111</sup> at «å være oppreist» også har en moralsk konnotasjon. Ved dette impliseres og knyttes også kultursfæren og meningsstørrelser til kroppens form. Gallagher trekker inn at føtter, ankler, knær, hofte og proporsjoneringen av de ulike lemmer forutsetter en spesifikk muskulær og nevralt konstruksjon. Alt dette er elementer som gjør en oppreist gange mulig og som gjør at skuldre, armer, hender, kranium og ansikt kan utvikles i en slik sammenheng. Ved dette knyttes den spesifikke og mulige bevegelse opp mot kroppens anatomiske form. Hvis

<sup>109</sup> Shaun Gallagher; *How the body shapes the mind*. Side 147. Clarendon Press, Oxford 2005

<sup>110</sup> Ved dette utrangetes også forståelsen av en bevissthet basert på computermødeller som ikke har behov for verken kropp eller omgivelser for å kunne forklare sinnet.

<sup>111</sup> Shaun Gallagher; *How the body shapes the mind*. Side 147. Clarendon Press, Oxford 2005

kroppen hadde hatt en annen skikkelse ville også bevegelsen vært annerledes. Og muligens hadde også sinnets egenart også tatt en annen skikkelse.

Utviklingen av oppreist gange forutsetter en modnings og læringsprosess, men også oppmerksomhet og våkenhet. Han skriver at positur og bevegelse er med på å forme denne våkenhet.<sup>112</sup> Ved dette understrekes det ytterligere at sinnet har sin formdannelse liggende i kroppsdelenes beskaffenhet og deres bevegelse. Individet erverver seg uavhengighet og avstand fra tingene og bakken ved den oppreiste gange, samt en uavhengighet fra andre mennesker. Det visuelle potensiale forsterkes ved at horisontene som fremtrer i tilknytning til omgivelsene utvides. En oppreist gange gir et større visuelt felt enn den som er rådende ved å krype på bakken. Dette har betydning for hvordan verden persiperes og er en modus ved dette. I sammenheng med og som et produkt av denne formative prosess i tilknytning til individet, skriver han interessant hvordan kroppens form også innvirker på språkdannelsen og ulike tekniske ferdigheter:

Things are less close, less encountered as one crawls among them; they are confronted, as signified in the German word for 'object', *Gegenstand*: standing over or against. Standing frees the hands for gnostic touching, manipulation, carrying, tool use, and for pointing (a social gesture), all of which transcend grasping. At the same time, these functional changes introduce complexities into a brain structure that is being redesigned for rational thought (Paillard 2000).<sup>113</sup>

Av dette fremgår det at Gallagher hevder at den menneskelige form eller skikkelse ikke er nøytral med hensyn til hvordan individet persiperer verden eller hvordan individet utfører handlinger i den samme verden.<sup>114</sup> Følgelig påvirker den sinnets egenart. Den nevro-muskulære aktivitet blir knyttet til deler av den mentale aktivitet. Oppmerksomhet på en verden utenfor kroppen forutsetter persepsjon og det at kroppen innstiller seg i forhold til miljø. Han skriver:

(...) these processes do have an effect on consciousness and the way that we experience the world. They condition, constrain, and color perception. They involve the attunement of the body to the environment, as well as the homeostasis of the body itself.<sup>115</sup>

---

<sup>112</sup> *Op.cit.* side 148

<sup>113</sup> *Op.cit.* side 148

<sup>114</sup> Perspektivet er følgelig utvidet over proprioepsjon, kroppskjema og kroppsbilde.

<sup>115</sup> Shaun Gallagher; *How the body shapes the mind.* side 150. Clarendon Press, Oxford 2005



Dette bringer oss utover den rene fysiologi. Gallagher sier implisitt i denne sammenheng at det ikke kun dreier seg om det som finner sted i hjernen eller i det totale nervesystem, men at de nevro-fysiologiske komponentene er del av et mye større system som inkluderer en handlende kropp som befinner seg innenfor en verdenssammenheng. Dette har vi allerede vært inne på i forbindelse med Merleau-Ponty i kapitel 2.3. Gallagher mener å ha godtgjort at den peripatetiske ide om sjelen som kroppens form er et viktig motstykke til den platonske og den kartesiske oppfattelse der kropp og sinn (av mer religionsfilosofiske årsaker) er sterkt adskilte og uforenlige. Gallagher hevder at kroppens form og nervesystem og måten det helhetlige samspill med omgivelsene foregår på, legger en begrensninger på hva som faktisk er mulig og kan inngå i erfaringsverdenen. Ved disse forutsetninger former ulike faktorer ved kroppen sinnet.

The very shape of the human body, its lived mechanics, its endogenous processes, and its interactions with the environment works in dynamic unity with the human nervous system to define necessary constraints on human experience.<sup>116</sup>

Det var Aristoteles og ikke Platon som var den store forløper for den utviklingen av de moderne enkeltvitenskaper, skjønt Aristoteles' vitenskapelige forklaringsmodeller nå er forlatt. Gallagher griper tilbake til Aristoteles og hans utlegninger av form (*energeia*) og stoff (*dynamis*)<sup>117</sup> som to sider ved en og samme substans (*ousia*), men hans filosofi er ikke peripatetisk. Aristoteles fremstiller i *De anima*<sup>118</sup> et sjelsbegrep der sjelen (*psyche*) er å forstå som det han benevner som kroppens form og det som gir den liv. Hans psykologi er ved dette funksjonalistisk idet sjelen forstås ut fra hva den gjør heller enn ut fra det den er sammensatt av. Sjelen er ikke å forstå som en separat substans. Den er et belivende prinsipp som beveger en biologisk kropp. Veien til Descartes dualisme blir her diametral og svært lang. Det frembringes en hylomorfisme som er en holistisk tanke der kropp og sinn blir forstått i sammen. Gallagher presiserer riktig nok at hans tolkning av Aristoteles for de fleste kjennere vil være provokativ og høyst kontroversiell, og i en fotnote kaller han derfor sin forståelse for neo- aristotelisme:

---

<sup>116</sup> *Op.cit.* side 152

<sup>117</sup> På latin ble disse to termer til henholdsvis *actualitas* (form) og *potentia* (stoff).

<sup>118</sup> Aristotle: *De Anima (On the soul.)* Translated with an introduction and notes by Hugh Lawson-Tancred. Penguin Books 1988.

To put morfe ahead of these other characterizations of the soul is to suggest a controversial interpretation of Aristotle that most scholars would not accept. I do not intend this as a scholarly interpretation of Aristotle, but as a provocative neo-Aristotelian reading.<sup>119</sup>

Begrepet sjel er for Aristoteles noe videre og annerledes enn det som det innenfor dagens vitenskap forbindes med termen. *Psyche* blir for Aristoteles det ved hvilket noe er i live. Det utgjør et livsprinsipp. Innfallsporten til den peripatetiske betraktning av livet er biologisk. I motsetning til dette ståsted ser Descartes i sin forlengelse av den platonistiske og idealistiske tradisjon på sjelen med et utgangspunkt i et separat tenkende subjekt og der *cogito ergo sum* blir et ledende erkjennelsesprinsipp for å slå fast beviset for sinnets eller sjelens substansielle eksistens.

Det foregår slik sett i den tidlig moderne franske tenkning en forflytning fra antikkens tredje persons peripatetiske perspektiv til en første persons kartesisk perspektiv. Det kan nok også sies å være et element av introspeksjon i førstnevntes tilnærming. Sjelens substans og vesen blir slått fast ved å observere de indre tilstander og underlegge betraktningen en filosofisk analyse. Gallagher har ikke en slik innfallsport til sinnet skjønt erfaringen er av den største viktighet i hans fenomenologi. I motsetning til Descartes (og Platon) forstår han ikke sinnet løsrevet fra en fysisk og materiell virkelighet. Erfaringen blir følgelig heller ikke den rene tankevirkosomhet som hos Descartes. Her står han derfor vesentlig nærmere Aristoteles.

Etter disse innledende refleksjoner over Gallaghers spesielle tilknytning til Aristoteles tenkning omkring form og stoff vil det nå med utgangspunkt i sistnevnte filosof bli forsøkt å vise bevegelsens natur og dens tilknytning til *psyche*. I *De anima* tar han sikte på å utlegge prinsippene for alt liv. Alle levende vesener med unntak av plantene har persepsjoner som gjør at de på ulike måter kan være oppmerksomme på omgivelsene. De kan også være utgangspunkter for bevegelse og forandring. Livsformene er hierarkisk organisert i planter, dyr og mennesker. Følgelig eksisterer det derfor også 3 typer sjel der den stigende rekkefølge blir slik; a) en sjel som er knyttet til næringsopptak, b) en sjel som er knyttet til perseptuelle evner og c) en sjel som er knyttet til intellektuell virksomhet. Dette utgjør henholdsvis a) planteriket, b) dyreriket og c) menneskeriket. Eller alternativt a) den vegetative, b) den sensitive og c) den rasjonelle sjel.

---

<sup>119</sup> Shaun Gallagher; *How the body shapes the mind*. Side 147. Clarendon Press. Oxford 2005.

Den type sjel som befinner seg høyere opp i hierarkiet bærer alle de forgående typer sjel i seg. Det er en funksjonalistisk teleologi i virksomhet som gir livsprinsippet en retning og en bevegelse mot et mål (*telos*). Livsprinsippet er knyttet til ulike deler av biologien. Ved dette er også denne gamle forståelse av sjelen vesensforskjellig fra Gallaghers, skjønt sistnevnte i sin «ny-aristotelisme» knytter det moderne sjelsbegrep (sinnet) til legemets form (og proprioepsjon).

For Aristoteles er formen kroppens første aktualitet eller virkelighet. Formen gjør kroppen levende og den er knyttet til bevegelsen. Aristoteles betrakter substansen (*ousia*) som en potensialitet (*dynamis*), mens den levende menneskekropp er en aktualitet (*energeia*). Innenfor dette forklaringskjema er det ingen reduksjonisme. *Psyche* er forskjellig fra kroppen, men ikke på den måte at den har en eksistens utenfor eller uavhengig av kroppen som hos Platon. *Psyche* er heller ikke identisk med kroppen forstått som substans. Den kan sies å være en funksjon ved kroppen. Uten den ville kroppen vært død. Den utgjør en mulighet.

Every natural body, then, that partakes of life would be a substance, and a substance in the way that a composite is. But since the natural body is still a body of the kind in question, that, of course, which has life, the soul would not be a body.<sup>120</sup>

På lignende vis som en statue med en form av Hermes (skjønt analogien halter) ikke fortsatt eksisterer når bronzen smelter og formen forsvinner, så består heller ikke *psyche* etter at livet har forlatt kroppen. Dette er fordi *psyche* som kroppens form aldri kan ha noen eksistens utenfor kroppen som den funksjonelt er knyttet til idet en form alltid er knyttet til en stofflig basis. Formen eksisterer ikke som en art løsrevet platonsk ide (*eidos*) fra kroppen. *Psyche* er knyttet til kroppen.

It is quite clear then that the soul is not separable from the body, or that some parts of it are not, if it is its nature to have parts.<sup>121</sup>

Den samme nærhet mellom kropp og sinn finner vi også hos Gallagher, men detaljene i sammensetningen er en helt annen. Jeg vil nå se nærmere på den bevegelse som Aristoteles snakker om (og som også er et anliggende for denne masteroppgave). Bevegelsen genereres av spenningen mellom *dynamis* og *energeia*. Aristoteles' forståelse av bevegelsen har vært

<sup>120</sup> Aristotle: *De Anima (On the soul.)* ii 1, 412a Translated with an introduction and notes by Hugh Lawson-Tancred. Penguin Books 1988.

<sup>121</sup> *Op.cit.* ii 1, 413

utlagt meget forskjellig opp gjennom tidene og hans filosofi fikk en renessanse i høy-middelalderens latinske kristenhet. Artikkelforfatter Joe Sachs ved St. Johns College skriver:

St. Thomas observes that to say that something is in motion is just to say that it is both what it is already and something else that it is not yet. Accordingly, motion is the mode in which the future belongs to the present, it is the present absence of just those particular absent things which are about to be. St. Thomas thus resolves the apparent contradiction between potentiality and actuality in Aristotle's definition of motion by arguing that in every motion actuality and potentiality are mixed or blended.<sup>122</sup>

Bevegelse (*kinesis*) utlegges av Aristoteles som en mulighet (*dynamis*) som blir realisert eller aktivert (*energeia*). Han benytter termene *energeia* og *entelechia* for å beskrive den. I hans system fungerer de som synonymer selv om de har ulik betydning og anvendelse. Kroppen betraktes som å være i virksomhet eller i aktivitet. Bevegelsen er finalistisk og former stoffet til å inngå i organiserte helheter. Denne forståelse av bevegelse er svært annerledes enn den kartesiske forståelse. I sistnevnte foregår det en forflytning av et legemes plassering fra en spatial lokalitet til en annen. Dette finner sted innenfor den utstrakte substans som er vesensforskjellig fra sjalestoffet innenfor rammen av en dualistisk virkelighetsbeskrivelse.

Den peripatetiske termen *energeia* kan anvendes på en kropp som er i en bestemt aktivitet. Når aktiviteten stopper så opphører den med å være identisk med det som den var når den var i aktivitet. Bevegelsens natur fører over mellom to eller flere tidspunkter til endringer. Det som kroppen (og for øvrig alle ting i verden) er laget av og måten den er organisert på bestemmer potensiale for dens aktivitet. Bevegelsen som fører til forandring er på denne måte knyttet til *Psyche*.

Artikkelforfatteren (Joe Sachs ved St. Johns College) hevder i den siterte artikkel ovenfor at *entelecheia* for Aristoteles betyr at en ting varer ved i den tilstand av fullstendighet som det er i. På samme måte som *energeia* strekker seg til *entelecheia* fordi den er den *actualitas* som gjør tingen til det den er, så strekker *entelecheia* seg til *energeia* fordi sistnevnte er et endemål som kun er til gjennom og i forløpet av en aktivitet. *Energeia* er det område som består av det begge disse termene dekker; nemlig å være noe helt bestemt som et punkt i bevegelsen. Overgangen fra *dynamis/potentia* til *energeia/actualitas* er selve bevegelsen. Thomas Aquinas synes å lese Aristoteles (og her baserer jeg det på lesningen av nevnte artikkel ovenfor) slik at

<sup>122</sup> Internet encyclopedia of philosophy: *Aristotle: Motion and its Place in Nature*. Avsnitt 3.  
<http://www.iep.utm.edu/aris-mot/>

disse er tett sammenvevet. Dette eksemplifiseres ved at når vannet er i en tilstand som består i å være underveis til å bli varmt, så er det et samtidig nærvær av en viss aktualitet av varme og noe som mangler i den stadig pågående oppvarming til å bli varmere, nemlig muligheten for å bli varmt. Dette er kanskje en begrepsgymnastikk innenfor et slikt biologisk forklaringskjema og forklarer vel egentlig ikke så mye annet enn at den gir oss noen finurlige bilder av bevegelsens gang. Det er selvfølgelig ikke en del av dagens naturvitenskap.

Som det fremgår av dette så er bevegelsen knyttet til både kropp og sinn. Begrepet hylomorfisme er en term som forklarer forandring og vekst der den biologiske tenkemåte er sterkt nærværende. Hos Aristoteles består denne hylomorfisme i at *morfe* innenfor rammen av dette konsept er tett knyttet opp mot *hyle* ved at *psyche* blir kroppens *morfe* og livsprinsipp. Aristoteles' sjel er kroppens *actualitas* (for å bruke termen på latin) og blir ved dette også en substans som består av kroppens form med en iboende *potentia* (som er den andre term på latin som er vanlig i litteraturen ved skildringen av denne konstellasjon). Sjelen er i egenskap av denne substans en *actualitas* og knyttet til kroppens bevegelse.

If then we say something in general about all types of soul, it would be the first actuality of a natural body with organs (...) It must then be the case that the soul is substance as the form of a natural body which potentially has life, and since this substance is actuality, soul will be the actuality of such a body.<sup>123</sup>

Det er lett å se at Gallaghers begreper om kropp og sinn er svært ulike det systematiske og helhetlige forklaringskjema som Aristoteles presenterer. Noe annet er ikke å vente idet 2300 år skiller dem ad. Felles for dem begge er at de vektlegger den nære forbindelsen mellom kropp og sinn og at sinnet er utenkelig uten tilhørighet til en kropp. Det er problematisk å trekke helt klare berøringspunkter mellom Gallagher og Aristoteles fordi de opererer med ulike sjelsbegreper og fordi årtusener i tenkningens historie skiller dem ad, selv om den «hylomorfe» retning hos dem begge kan synes sammenlignbar på en fruktbar måte. De har felles at de på ulikt sett forankrer sinnet i kroppen og at bevegelsen er knyttet til kropp og sinn i samarbeid. Aristoteles filosofi er ikke fenomenologisk; å skulle påstå noe slikt ville være en anakronisme. Gallagher har utvilsomt følt den nære tilknytning til Aristoteles' *morfe* når han skriver at:

---

<sup>123</sup> Aristotle: *De Anima (On the soul.)* ii 1, 412b Translated with an introduction and notes by Hugh Lawson-Tancred. Penguin Books 1988.

(...) I want to pursue an understanding of the implications of this Aristotelian idea by examining its reflection in evolutionary and neuroethological observations.<sup>124</sup>

Det kan være vanskelig å skulle plassere Aristoteles innenfor en moderne bevissthetsteoretisk debatt fordi han ikke behandler den kontemporære debatts problemstillinger. Men han skaper en annen filosofisk oppfatning enn den som finnes i platonismen og kartesianismen ved at han benekter eksistensen av en sjel som kan eksistere uavhengig av en kropp. Og han har ifølge Gallagher en viss nærhet til aspekter ved *embodied mind philosophy* ved at kropp og sinn betraktes i sammenheng og ved at bevegelsen er et viktig moment for forståelsen av sjelens tilknytning til kroppen. Hugh Lawson-Tancred skriver:

Aristotle cannot be pressed into the service of modern debate about the mind, because he does not directly consider the problem that is in the center of the debate – the problem of consciousness – but his theory does offer a model of how we might arrange our theory of the general feature of living things, if we can conclude that the ghost of Descartes has been finally laid.<sup>125</sup>

#### 4. FANTOMENE SOM BEVISSTHETSTEORETISK PROBLEM

I de tre første kapitler er det forsøkt vist hvordan sinnet ut fra en *embodied mind philosophy* teoretisk sett har sin opprinnelse i kroppen og dens bevegelse. Jeg vil ikke eksplisere de ulike oppfattelser av sinnet gjennom tidene da dette perifert og i begrenset grad er fremkommet i den løpende behandling hittil, samtidig som emnet ikke er sentralt i forhold til masteroppgavens problemstilling. Perspektivet på menneskesinnet vil nå trekke det inkarnerte sinn opp mot problematikken knyttet til fantomlemmer. Hvis menneskesinnet har sin opprinnelse i musklens bevegelse og i den fysiologiske aktivitet som finner sted i dem, hvordan skal man da forklare at et individ kan ha en opplevelse av at lemmer det ikke har kan bevege seg? De er jo ikke som fenomener knyttet til faktisk eksisterende kroppsdelar. Allikevel opptrer de innenfor erfaring og bevissthet som om de var det. Hvordan kan de så forklares ut fra fenomenologi og nevro-fenomenologi? Finnes det andre forklaringer?

Diskusjonen omkring fantomer er ikke av ny dato. I sin sjette meditasjon diskuterer Descartes den mulige eksistens av fysiske ting og skillet mellom menneskesinnet (sjelen) og den fysiske

<sup>124</sup> Shaun Gallagher; *How the body shapes the mind*. Side 147. Clarendon Press. Oxford 2005.

<sup>125</sup> Aristotle; *De anima (On the soul)*. Translated with an introduction and notes by Hugh Lawson-Tancred. Side 13-14. Penguin books 1988.

kropp. Han skriver at man ikke kan stole på at sansningen gir et riktig bilde av virkeligheten. Det samme lar han være gjeldende for indre fornemmelser, og i forbindelse med vårt tema om fantomer skriver han:

I found error in judgments based on the external senses. And not only on the external senses, but even on the internal: for is there anything more intimate or internal than pain? And yet I have sometimes heard people say, who have lost arms or legs, that they still sometimes seemed to feel pain in the limb which had been amputated; and this caused me to think that I too could not be quite certain that anyone of my limbs was really affected, although I felt pain in it.<sup>126</sup>

#### 4.1. EN NEVRO-FENOMENOLOGISK ANALYSE AV FANTOMER

Hvordan kan fantomer forklares ut fra nevro-fenomenologi? I et forsøk på å svare på dette spørsmål skal det åpnes med å gjøre kort rede for Gallagher der han trekker inn nevrologi og fenomenologi. Dette blir gjort i form av et resyme. Som vi har sett av de tidligere kapitler så hevder han at det er en forbindelse mellom bevissthet, motorisk bevegelse og proprioepsjon.<sup>127</sup> Det er også en forbindelse mellom kroppens spesifikke skikkelse og sinnets innhold.<sup>128</sup> Han stiller spørsmålet om hva den tidligste forbindelse mellom bevegelse og bevissthet består i. For å kunne besvare spørsmålet trekker han inn ideen om at nevrologiske signaler både består i en biokjemisk informasjonsstrøm, men også i en mental oppmerksomhet omkring den nevrologiske bevegelse. Bevegelsens grunnstrukturer er også festet til medfødte, ikke-bevisste og sub-personlige motoriske kroppskjema som virker førende og formende på aspekter ved sinnet. Kroppens spesifikke utforming er også en faktor som blir tillagt vekt.

Gallagher beskriver at det i 1961 tok til en vitenskapelig debatt om hvilken status fantomlemmene kunne ha. Med fokus på deres opprinnelse klassifiseres fantomene i to vesensforskjellige typer. Det ble på den tid forstått slik at *aplasia*-fantomer<sup>129</sup> ikke eksisterer.<sup>130</sup> Denne type er altså knyttet til en kroppsdel som aldri har eksistert, og er den

<sup>126</sup> Rene Descartes; *Discourse on Method and the Meditations*, page 155. Penguin classics 1968

<sup>127</sup> Bevissthet kan subsumeres under sinn (*mens*) eller sjel (det kartesiske *res cogitans*), mens proprioepsjon og bevegelse kan subsumeres under *fysis*, *hyle* eller *res extensa*. Idet proprioepsjon også oppfattes som å ha en mental komponent kan den imidlertid ikke helt og fullt plasseres under det fysiske stoff (som vi har sett i kapittel 2.1.) selv om et vesentlig aspekt ved proprioepsjon er en biokjemisk informasjonsstrøm.

<sup>128</sup> Det er ved at denne kroppslige skikkelse er i bevegelse at sinnet får sitt utspring og utforming og som er bestemt av de anatomiske særegenheter.

<sup>129</sup> *Aplasia* er en defekt utvikling eller et medfødt fravær av en bestemt kroppsdel eller et vev.

<sup>130</sup> Shaun Gallagher; *How the body shapes the mind*, s. 86-87. Oxford University press 2005.

første kategori. Den andre kategori består av de fantomer som opptrer etter en amputasjon. Spørsmålet blir så hvilken rolle et medfødt kroppskjema kan ha når *aplasia* fantom skal forklares? Gallaghers forklaringsalternativ er å knytte *aplasia*-fantomer til en opprinnelse i kroppen. De er også av en annen karakter enn de fantomer som oppstår etter amputasjoner. Et ytterligere spørsmål blir så om det er en likhet mellom måten å forklare de to ulike klassifikasjoner av fantomene på og som er forenlig med den måte en automatisert kroppsbevegelse forklares ved hjelp av kroppskjema?

Posisjonen i *embodied mind philosophy* om at forutsetningene for det mentale felt dannes prenatalt innebærer ikke med nødvendighet en avvisning av en eller annen form av Aristoteles' *tabula rasa*<sup>131</sup> ved fødselen.<sup>132</sup> Platon mente jo på sin side at ideene hadde en selvstendig eksistens som skulle oppdages. De blir ikke dannet postnalt. Gallagher mener nok ikke at sinnet har medfødte ideer eller forestillinger, men at det inneholder visse fysiske predisposisjoner og latente mønstre som strukturerer en mental erfaring innenfra. Den refleksive bevissthet med sitt innhold av ideer og forestillinger blir til gjennom et postnalt forløp, skjønt visse former for oppmerksomhet og latente strukturer har prenatal opprinnelse. Et eksempel på dette er skillet mellom selv og ikke-selv. Dette har vi tidligere berørt. På et prenatalt plan er dette ikke ideer i betydning klare forestillinger, men heller muligens diskriminative fornemmelser av ulik klarhet. Hvordan disse eksakt «ser ut», om det er tillatt å bruke en slik visuell metafor, er vel kanskje en ganske så umulig oppgave å finne ut av. Diskriminasjonen er nok heller teoretisk å forstå på et konseptuelt plan som en demarkasjonslinje mellom grader og nivåer for mental evolusjon i en kropp.

Fantomene klassifiseres som vi så i to kategorier: a) de som opptrer etter amputasjoner og b) de som opptrer som en kroppsdel som mangler helt fra fødselen av. Sistnevnte består av tilfeller der det aldri har eksistert en bevisst erfaring eller opplevelse av den gjeldende kroppsdel. Hvordan kan da fenomenet forklares når det ikke kan bygge på en erindring av et tap av noe som har eksistert? Distinksjonen er meget viktig for å kunne forstå det fenomen som fantomet utgjør. I det førstnevnte tilfelle kan det være relevant å trekke inn både kroppskjema<sup>133</sup> og kroppsbilde<sup>134</sup> og i det andre tilfelle holder det kanskje utelukkende å

---

<sup>131</sup> En *tabula rasa* henviser til en filosofisk forestilling om at mennesket trer inn i verden uten medfødte ideer.

<sup>132</sup> Diskusjonen omkring hvorvidt menneskesinnet inneholder noen medfødte ideer ved fødselen ble i høy-middelalderen fulgt opp av Thomas Aquinas, og senere avvist av de britiske empirister som John Locke og David Hume.

<sup>133</sup> Kroppslig fysiologiske og motoriske forklaringer.



trekke inn kroppskjema. I begge tilfeller forankres fantomene (som komponent i menneskesinnet) i den fysiske kropp og i den organiske substans.

Den etablerte vitenskapelige oppfatning var fra begynnelsen av 1900-tallet og frem mot 1960-tallet at fantomene var fraværende i tilfeller av *aplasia* og i de tilfeller der et lem ble amputert tidlig før 6 års alder. Forskere antok da at et fantom var et produkt av kroppsbildet og at det ikke skulle forklares ut fra kroppskjema. Denne teori ble også satt i sammenheng med oppfattelsen av at kroppskjema ble bygget opp innenfor et individs postnatale erfaringsverden. Dette siste tilfelle ville i så tilfelle impliserte somatiske faktorer som proprioceptive, kinestetiske og taktile sansninger. Følgelig var også medfødte fantomer utelukket. Dette er en del av vitenskapshistorien på området og Gallagher & N. Melt Zoff skriver i en artikkel om dette:

Simmel (1961) reaffirmed this tradition, offering evidence that supported the contention that phantoms for congenitally-missing limbs do not exist. Making the traditional assumption that the phantom limb is exclusively a phenomenon of the body schema, Simmel also made clear what is at stake in this observation, namely, the view that the body schema results from or is built up in experienced (proprioceptive, kinesthetic, and tactile) sensations. On the hypothesis that the body schema is not present at birth, "if a person lacks an extremity since birth, he has never received such sensations from the missing limb, and he should therefore not have a phantom"(Simmel, 1958).<sup>135</sup>

Gallagher kritiserer altså den oppfatning av at et *aplasia*-fantom ikke kan være en del av kroppskjema. Han mener også at et fantom som ikke er *aplasia* kan ha tilknytning til et kroppskjema, og at et fantom med et tilhørende kroppskjema følgelig ikke trenger postnatale erfaringer for å bli til. Han kritiserer at Simmel i sine undersøkelser forveksler innholdet i termene kroppskjema og kroppsbilde, men også at de data som foreligger fra hennes forskningsprosjekter viser at hennes respondenter eksplisitt ble spurt om å beskrive det fantom som de persiperte. Fantomet får da gjennom respondentens tilbakemelding status som en «eksperimentell forestilling» som pasienten bevisst føler. Det er da ifølge Gallagher pr. definisjon et kroppsbilde som undersøkes og ikke et kroppskjema. Et annet element som kan rette relevant kritikk innover denne type forskning er at den rapporterte forestilling om

---

<sup>134</sup> Psykologiske forklaringer.

<sup>135</sup> Shaun Gallagher & Andrew N. Meltzoff (1996): *The earliest sense of self and others: Merleau-Ponty and recent developmental studies*, Philosophical Psychology, 9:2, side 212-213.  
[http://ilabs.washington.edu/meltzoff/pdf/96Gallagher\\_Meltzof\\_Self.pdf](http://ilabs.washington.edu/meltzoff/pdf/96Gallagher_Meltzof_Self.pdf)

fantomet får en kognitiv status som er relatert til respondentens grad av intellektuell modenhet. Også i undersøkelser hvor barn blir bedt om å indikere kinestetiske sansninger som er knyttet til et fantom så ledes den perseptuelle oppmerksomhet direkte på fantomet. Dette medfører at de ikke undersøker kroppskjema, men et persept av fantomet som tilhører kroppsbildet. Eksperimentator legger inn tydelige føringer i undersøkelsen og resultatene blir deretter. Jeg kan ikke se annet enn at en slik kritikk av denne forskningen absolutt er berettiget. Argumentasjonen forutsetter riktig nok også at Gallaghers forståelse av skillet mellom kroppsskjema og kroppsbilde er en forutsetning for kritikken. Hvis termene hadde vært forstått annerledes og som er et alternativ som ikke skal utelukkes, så ville kanskje ikke innvendingene mot Simmel vært like tunge.

Ovenfor er det blitt introdusert to typer fantomer som har sin opprinnelse ut fra ulike sammenhenger. Fantomer som oppstår etter en amputasjon kan sies å ha et annet festepunkt i erfaringen enn *aplasia* fordi erindringen som psykologisk størrelse er trukket inn. Her er det underforstått at man umulig kan erindre noe man ikke har hatt. Jeg vil nå føre diskusjonen et stykke videre ved å fokusere på tidsaspektet i tilknytning til når fantomet oppstår for å se om det kan kaste lys over hvordan og hvorfor fantomene blir til. Et springende punkt i debatten om fantomenes opprinnelse er nettopp knyttet til tidsfasen og er ved dette også relatert til når kroppsskjema blir dannet. Under den forutsetning av at de kan være tilknyttet kroppsskjema. Dette er allerede introdusert med Simmel ovenfor. Tidsaspektet er alternativt knyttet til det prenatale eller postnatale.

Merleau-Ponty hevder på sin side at kroppsskjema ikke er medfødt og at det er et produkt av en postnatal utviklingsprosess som finner sted fra 3-6 måneder etter fødselen. Det hevdes at det i utgangspunktet ikke eksisterer noe samarbeid mellom erfaring av sansninger innover i kroppen og sansninger utover kroppens grenser. Dette kommer først i stand en tid etter fødselen når en viss modenhet har vokst seg frem. Shaun Gallagher & Andrew N. Meltzoff skriver:

Consistent with his view of the body schema, Merleau-Ponty, following Wallon, believed that experience "begins by being introceptive", and that the newborn is without external perceptual ability (...). What William James famously calls the "blooming, buzzing confusion", and what Merleau-Ponty calls the "chaos in which I am submerged" (...), is not straightened out until between the third and sixth month when a collaboration takes place between the introceptive and extroceptive domains—a

collaboration that is not there at the beginning of life (...). One reason for the lack of any organized extroceptive perception is the absence of a "minimal bodily equilibrium". Up to that moment [extroceptive] perception is impossible.... The operation of a postural schema—that is, a global consciousness of my body's position in space, with the corrective reflexes that impose themselves at each moment, the global consciousness of the spatiality of my body—all this is necessary for [extroceptive] perception (Wallon). (...).<sup>136</sup>

Problematikken er knyttet til det tilsynelatende åpenbare at en person som kongenitalt mangler et lem (*aplasia*) ikke kan motta sansninger fra noe som aldri har eksistert. Det har derfor heller ikke forekommet noen koordinering av en ikke-eksisterende kroppsdel mot aspekter i omgivelsene. Forholdet er at individet ikke kan ha erindringer om noe som aldri har eksistert. Som en konsekvens av dette så kan det synes naturlig at det heller ikke kan finnes fantomer knyttet til den manglende kroppsdel (*aplasia*) fordi det aldri har funnet sted noen feedback fra noe som ikke eksisterer. Et slikt *raisonnement* er empiristisk fundert, men bygger ikke på den empirisk vitenskapelige forståelse som Gallagher vil innføre.

En kroppsdel som ikke eksisterer kan heller ikke ifølge Merleau-Ponty være forbundet med sensoriske impulser. Det er rett og slett en logisk og ontologisk umulighet. Det kan derfor av denne grunn heller ikke eksistere noen form for *aplasia*-fantomer knyttet til denne antatt fullstendige ikke-eksistens. Tanken er altså at den kroppsdel som mangler ikke kan være inkorporert i et kroppskjema fordi et slikt skjema trenger postnatal tid for å utvikles. Skjema er ikke medfødt selv om det tilsynelatende kan virke som om det er det. Merleau-Ponty hevder imidlertid at fantomer kan oppstå etter amputasjoner. Det er også en glemsel forbundet med sistnevnte fenomener. Gallagher skriver om Merleau-Pontys posisjon:

This view of the phantom was also expressed by Merleau-Ponty in connection with his acceptance of the received doctrine that the body schema is a product of development. Although he conceives of the body schema as an anterior condition of possibility, a dynamic force of integration that cannot be reduced to the sum "of associations established during experience", still, in terms of development, the operations of the body schema are " 'learnt' from the time of global reactions of the whole body to tactile stimuli in the baby..." (...). The body schema functions *as if* it were an "innate complex"

---

<sup>136</sup> *Op.cit.* side 213

(...), that is, as strongly and pervasively as if it were innate, but, as an acquired habit with a developmental history, it is not innate.<sup>137</sup>

Vi har nå sett litt på forskjellen mellom Gallaghers og Merleau-Pontys syn på kroppskjema og tidspunktet for dets tilblivelse. Jeg vil i det følgende gå mer i detaljer knyttet til de to ulike fantomer for å tydeliggjøre de kausale mekanismer som er virkende i produksjonen av dem. Hva er likhetene og hva er eventuelt forskjellene? Det kan synes som om *aplasia*-fantomer ikke har noen reell individuell «verdenshistorikk»<sup>138</sup> fordi den tapte kroppsdelen aldri har eksistert i en verdenssammenheng. Et fantom som oppstår etter en amputasjon av en kroppsdelen har derimot en empirisk historikk som er knyttet til sensoriske *input*, men også til den *input* som mottas av reseptorer ved den eventuelle stump som er igjen av den amputerte delen, eller til det fysiske punkt på det sted den var festet til. Denne stimulus er en faktor som hypotetisk sett, og med en begrunnelse i et mulig fysisk og organisk fundament, kan sannsynliggjøre oppbygningen av et fantom ut fra faktorer som også er knyttet til psykologiske forhold. Og som følge av dette kan gi fantomet en sammenhengende *corpus* (eller skikkelse) som er i stand til en manifestasjon som et reelt mentalt fenomen.

En del forskere støtter en tese om at et prenatalt kroppskjema er basert på et innebygget nevralt rammeverk eller substrat helt fra den tidlige begynnelse i fosterutviklingen. Dette tenkes modifisert gjennom modale og sensoriske input fra flere forskjellige reseptorer gjennom hele individets livstid. Det foreligger følgelig ikke som en ferdig avsluttet og uforanderlig størrelse. Ved dette vises en kontinuitet av sammenkoblede erfarings- og utviklingsfelter fra det prenatalt til det postnatalt. Denne erfaringsdimensjon er underlagt forandring og ved dette også bevegelsen, fordi ingen forandring er mulig uten en bevegelse. Og en bevegelse er umulig uten at det er noe som beveges.

Som en kontrast til dette står på den annen side et kroppsbilde som er bygget opp av (postnatalt) persepsjoner, holdninger og forestillinger som er knyttet til egen kropp og derfor også forutsetter en erfarende bevissthet i en eller flere av dens former. Det kan derfor på grunn av begrepet om en slik kontinuitet i utviklingen av mennesket være vanskelig å klassifisere et fantom som tilhørende enten kroppskjema eller kroppsbildet.<sup>139</sup> Kroppskjema knytter seg til autonome og ikke-bevisste motoriske ferdigheter og kroppsbildet er vesentlig knyttet til bevissthetens erfaring som empirisk erverves gjennom kontakt med en verden

<sup>137</sup> *Op.cit.* side 213

<sup>138</sup> «Verdenshistorikk» i betydning individets erfaringer knyttet til væren-i-verden.

<sup>139</sup> *Pro aut contra.*

utenfor individet. Som vi etter hvert skal se trekker Gallagher veksler på begge disse to systemer eller mekanismer når han skal beskrive fenomenet.

Før jeg kommer inn på akkurat dette skal det kort trekkes inn referanse til en del empirisk-vitenskapelige eksperimenter som er utført. Gallagher anvender disse forskningsresultater i sin fenomenologi for å påvise at *aplasia*-fantomer er en realitet, og at de er et særtilfelle av at kroppen kan forme sinnet og forårsake fantomer. Dette skjer ved at mekanismer som ligger i bestemte kroppslige systemer fører til at bestemte forestillinger oppstår i et bevisst mentalt felt. For å tydeliggjøre dette illustrerer jeg problematikken med en diskusjon omkring fantomet i relasjon til både kroppskjema og kroppsbilde. I denne sammenheng vil jeg trekke inn glemselen som er en kognitiv mekanisme knyttet til hukommelsen.

Gallagher fremhever at forskningen ikke viser at det med sikkerhet synes å være påvist noen tilfeller av glemsel knyttet til *aplasia*-fantomer. Fenomenet glemsel er i denne sammenheng å forstå som noe som er knyttet til at individet har glemt et eller annet det tidligere har hatt erfaring av. Innfallsvinkelen er psykologisk og ikke nødvendigvis knyttet til noe organisk eller fysisk. Forskningen viser riktig nok at en del *aplasia*-pasienter kan erfare visse perseptuelle (kinestetiske) fornemmelser knyttet til fantomet, men at det på faglig nivå er knyttet stor usikkerhet til tolkning av dette. Tvilen er knyttet til problematikken om hvorvidt skjema-relaterte erfaringer med faktiske lemmer på et eller annet tidspunkt i livet er en nødvendig forutsetning for at en bestemt type glemsel skal finne sted. Denne erindringssvikt består i at individet glemmer at det ikke lenger har en bestemt kroppsdel, Vi skal derfor se litt nærmere på forholdet mellom kroppskjema og kroppsbilde i tilknytning til dette fenomenet.

Gallagher trekker frem et nærmere studium av *aplasia*-fantomer<sup>140</sup> som viser at 17 % i en gruppe bestående av 30 personer (som var født uten en bestemt kroppsdel) opplevde *aplasia*-fantomer.<sup>141</sup> Dette blir tolket som at en opplevelse av et *aplasia*-fantom ikke trenger en forutsetning i form av tidligere kroppslig stimulus mottatt fra kroppsdelene som en gang har eksistert, men som ikke lenger eksisterer. For i tilfeller av *aplasia* har kroppsdelene aldri eksistert. Ved dette er følgelig erfaringen av tidligere kroppsdelene ekskludert som forklaring

---

<sup>140</sup> Jeg er oppmerksom på at hvilke forskningsresultater som det refereres til sterkt kan påvirke de konklusjoner som fremkommer ved å anvende dem i bestemte sammenhenger. I denne masteroppgave har jeg hverken forutsetninger eller kapasitet til å sette meg inn i hele det empiriske forskningsfelt, da min vinkling er filosofisk og knyttet til en snever problemstilling. Den er primært begrenset til Gallaghers argumentasjon og til dens betydning for en fenomenologisk og bevissthetsteoretisk vinkling med en påfølgende anvendelse av den foreliggende empiri. Min ramme og fremstilling er derfor definert og begrenset til dette.

<sup>141</sup> Shaun Gallagher; *How the body shapes the mind*. s. 87

på fenomenet. Det må derfor alternativt vurderes om en kongenital årsak til fenomenet kan forklare opplevelsen.

Hvordan kan en kroppsdel som aldri har eksistert som entitet *per se* knyttes til noe som helst fysisk? Det umulige i dette kan synes tilsynelatende åpenbart. Gallagher retter oppmerksomheten innover mot kroppens interne systemer for å finne en forklaring. Det er regionalt sett derfra sinnet utgår fra et materielt grunnlag. Kan fantomet som bevisst fenomen kausalt forklares ut fra faktorer ved det at sinnet har sin opprinnelse i kroppen? Hvis dette kan være en mulighet så forklares fantomet som fenomen ut fra sinnets forankring i kroppen og dens bevegelse. Det forklares da også ut fra faktorer ved prenatale og prefigurerte motoriske kroppskjema.

I noen tilfeller der et fantom<sup>142</sup> oppstår etter en amputasjon, og til tross for at pasienten bevisst vet om amputasjonen og har avfunnet seg med det faktum at kroppsdelene er borte, så virker det som om individet utviser en atferd som om det er knyttet en form for uvitenhet til tapet. Fantomet manifesterer seg (på fenomeners vis uten korporlig eksistens) og oppfører seg som en bevegelig kroppsdel som individet er uvitende om er borte, men som fremdeles oppleves som om den er der. En uvitenhet er ikke nødvendigvis forbundet med glemsel. Det synes som om den manglende kroppsdel fortsetter å fungere på et helt bestemt vis ut fra grunnlag i kroppskjema. Fantomet betraktes da følgelig som fenomen i sammenheng med den reelle instrumentelle bevegelse av den fysiske kroppsdel som faktisk eksisterer. Kan vi ane et eller annet helhetlig prinsipp som kan forklare dette? Vi vil vende tilbake til dette problemet i kapittel 4.2 da Merleau-Ponty trekkes mer grundig inn i debatten.

Ovenfor er fantomenes tilknytning til kroppskjema og kroppsbilde introdusert. Fokus vil nå rettes mer eksplisitt mot kroppsbildet. Kan fantomet forklares ut fra en levende forestilling eller fornemmelse av en manglende kroppsdel og som ved dette er en del av kroppsbildet? Det ligger implisitt at når fantomenes eksistens forsøkes forklart ut fra kroppsbildet så er de et produkt av en observasjon av at andre mennesker har den kroppsdel individet selv mangler. Fantomets generering og tilblivelse impliserer i slike tilfeller en analogi-føring (som er forbundet med det som betraktes) og en simulering av dette eksterne som om det var knyttet til individets egen kropp.

---

<sup>142</sup> Disse fantom-fenomener karakteriseres som del av en patologi. Dette setter et perspektiv på feltet under en fenomenologisk og bevissthetsteoretisk betraktning. Ville resultatene bli annerledes om man hadde å gjøre med tilfeller som blir klassifisert som friske og «normale»? Det vil få bli stående som et spekulativt spørsmål som ikke forfølges videre.

Gallagher har sterke innvendinger mot en slik teori og understreker at glemsel (eller fravær av oppmerksomhet) som psykologisk mekanisme er et normalt aspekt ved motorisk aktivitet. Generell fysisk bevegelse som er knyttet til kroppskjema og bevegelse som impliserer et fungerende fantom som er integrert i den samlede sum av kroppens bevegelser, avhenger ikke av en levende forestilling eller en persepsjon av kroppen, eller av den kroppsdel som mangler. Ved dette utelukker han også i vesentlig grad kroppsbildet som integrert i en forklaring av fantomer. I en opplevelse eller erfaring av egen kropp fremkommer ikke kroppen som objekt. Den forblir (graduelt forstått og i praksis) i transparensen, som tidligere omtalt. Motorisk atferd impliserer normalt sett ikke at de bevegelige kroppsdelene er objekter for bevisst perseptuell oppmerksomhet.<sup>143</sup> På grunn av kroppens transparens er ikke individet seg bevisst motorisk-muskulære bevegelser ned til enhver minste fysiske og atomære detalj. Gallagher mener at dette også må ha betydning for fantomers atferdsmønstre og hvor de som fenomen skal plasseres.

I de tilfeller der man har å gjøre med fantomer som fremkommer etter operasjoner og der glemselen (forårsaket av en fortrenkning) i teorien har medført at individet ikke lenger vet om eller vil vedkjenne seg at en kroppsdel mangler, så kan den manglende kroppsdel fremdeles fungere fenomenelt. Dette skjer innenfor rammen av og i tilknytningen til kroppskjema som allerede i utgangspunktet organisk inkorporerer det manglende ledd i sitt system. Fantomet kan slik sett forklares ut fra en nevrologisk opprinnelse som sitter i kroppen i form av et skjema, og altså selv om kroppsdelene som dette skjema skulle styre ikke finnes. Under forutsetning av at dette kan være korrekt kan det fungere som en indikator på at sinnet også i denne sammenheng har sin forankring i kroppen og dens systemer og anliggender. Det er altså nettopp på disse punkter at Gallaghers forklaring av fantomene kommer til syne. Problemet blir så å forklare mer av detaljene for hvorledes dette kan komme i stand.

Etter å ha sagt litt om kroppsbilde og kroppens transparens, samtidig som kroppskjema er trukket frem i fokus for forklaring av fantomer, så vil oppmerksomheten nå i disse sammenhenger rettes mot *aplasia*. Når det gjelder *aplasia*-fantomer har empirisk forskning konstatert at de opptrer relativt sent i livet; mellom 4-30 års alder. Fantomer etter amputasjoner opptrer mye hurtigere.<sup>144</sup> Hva kan dette skyldes og har dette implikasjoner knyttet til hvordan fantomer skal forklares? Hvis et *aplasia*-fantom skal være del av et kroppsbilde så kan forklaringen på forsinket opptreden rent psykologisk og som mulighet

<sup>143</sup> Dette er tidligere er diskutert i kapitel 2.2. og 2.3. i dette essay.

<sup>144</sup> Shaun Gallagher; *How the body shapes the mind*. s. 91-92

være forårsaket av psykologiske forhold som stress eller angst. Fantomlemmet kan ut fra et slikt forklaringsparadigme forstås som en projeksjon. Som følge av en observasjon av at andre mennesker har den kroppsdel individet selv mangler, inkorporeres eller skapes (projiseres) det en visuell forestilling av at en selv også har den tilsvarende del. Fordi kroppsdelene ikke eksisterer blir den til et fysisk usynlig fantom. Forklaringen kan altså ligge i en psykologisk mekanisme eller en psykodynamisk forsvarsmekanisme.

Som det er sagt i forrige avsnitt så opptrer *aplasia*-fantomer relativt sent i livet. Kan dette være en indikasjon på at de ikke er medfødte, men at de heller er et resultat av en læringsprosess? Hvis dette skulle være det hele og fulle bilde ville Gallaghers hypotese være alvorlig utfordret av en konkurrerende forklaring. Og de konkurrerende argumenter er ikke svake. Gallagher forsøker å svekke de alternative teorier ved å påpeke at respondentenes evne til å rapportere omkring slike fenomener ufravikelig henger sammen med graden av kognitiv utvikling og modenhet. Når det dreier seg om å respondere på forskerens spørsmål så er ved dette også evnen til å reflektere og formulere seg verbalt sentral. En slik evne er nødvendigvis dårligere utviklet tidligere enn senere i livet. Alt dette er faktorer som blir trukket inn som noe som absolutt vil påvirke selve tolkningen av det som fremkommet som resultater av eksperimentene.

Det vil nå bli gjort en oppsummering av dette kapittel så langt. Gallagher hevder at *aplasia*-fantomet er knyttet til kroppskjema. Det er av samme opprinnelseskilde som neonatales imitasjon selv om feltene er ulike. Ved dette har også *aplasia* en prenatal opprinnelse og er ikke i behov av en postnatal verden for å kunne bli til, og der samspillet i sistnevnte alternative forklaring er med perseptuelle erfaringer. Årsaken til at dette fantom kan erfares ligger altså i kroppen og dens systemer. Under denne vinkling kan det også vurderes om individet ikke blir født inn i verden med en absolutt ren *tabula rasa* selv om det ikke er godtgjort at bestemte og avgrensede ideer eller forestillinger er medfødte.

Forutsetningen for at en *aplasia* kan dannes er altså i teorien medfødt og den ligger internt i kroppskjema og det ikke-bevisste som dette skjema er tilknyttet. Man kan videre spekulere på om et *aplasia* som fantom er en medfødt forestilling og slik sett er av prenatal opprinnelse, eller om den helt eller delvis er oppstått postnatalt. For hvordan bevises det at en bevisst forestilling kan være medfødt? Dette vil gå mot teorien om et primordialt og prenatalt sinn som er ikke-bevisst. Om det er medfødt så kan det vanskelig være medfødt i fullt utviklet



(bevisst) henseende. Kanskje kan Aristoteles' lære om mulighet og aktualitet trekkes inn her for å spinne omkring noen tankeganger. Men de gir neppe noen vitenskapelige svar.

Gallagher knytter som tidligere nevnt sin bevissthetsteori både til fenomenologi og empirisk naturvitenskap. Han trekker frem en hel del informasjon om rent organiske forhold som ikke har noen egentlig filosofisk betydning som utelukkende oppramsing betraktet, men som allikevel fungerer som byggesteiner i hans empirisk-vitenskapelige fundament for å begrunne en nevro-fenomenologisk påstand om at sinnet har sin opprinnelse i kroppen og dens bevegelse. Kroppen blir slik sett også å betrakte som sinnets opprinnelse, og dette gjelder følgelig også fantomenes opprinnelse som mentale fenomener.

Når det gjelder påstanden om sinnets opprinnelse i bevegelsen, så trekker jeg frem at Gallagher fremhever at en stor del av hjernens utvikling involverer genetiske koder som predeterminerer vekstmønstre. Slik sett er også en del bevegelser ontogenetisk prioritert. En normal vekstprosess innebærer eksempelvis selv-organisierende bevegelser. Refleksbevegelser begynner i embryo rundt 7 uker. Den faktiske utvikling av nervevev i embryo avhenger til dels også av fosterets bevegelser. Disse bevegelser påvirker igjen fosterets morfologi. Ut fra dette kan det konstateres at kroppens form og bevegelse i en vekstprosess er knyttet til det blivende individets sinn.

På det biologiske plan er proprioseptorer i musklene ansvarlige for en fornemmelse av posisjon og bevegelse når fosteret når en alder på rundt 9 uker idet gestikulasjonen tar til. I denne fase er det i teorien også at det pre-noetiske sinn oppstår. Dette etterfølges av spontane og repeterende bevegelser. Rundt 4 mnd. alder utvikles de semi-sirkulære kanaler i ørene. De er en del av det vestibulære system og fungerer senere som balansenerver. Disse inngår i kroppskjema når kroppens posisjon og lemmenes plassering fornemmes av et rudimentært sinn. Ultrasonisk skanning av fosteret avslører håndbevegelser til munn, noe som kan tyde på (eller i hvert fall tolkes som) en tidlig koordinasjon som involverer propriosepsjon og senere kroppskjema. Gallagher hevder at slike bevegelser er med på å danne kroppskjema:

This kind of prenatal movement may in fact be precisely the movement that helps to generate or facilitate the development of body schemas.<sup>145</sup>

Det er tidligere blitt vist at et rudimentært mentalt felt er knyttet til propriosepsjon og at den prenatale bevegelse er knyttet til kroppskjema allerede før en bevisst inntreden i en postnatal

---

<sup>145</sup> Shaun Gallagher; *How the body shapes the mind*. s. 94-95

verden finner sted. Disse mekanismer er også operative i en postnatal erfaringsverden. Dette er kommet frem i kapitel 2.1 og 3.1 i denne masteroppgave. Gallagher mener at et medfødt motorisk skjema i forbindelse med neonatales hånd til munn koordinasjon er forenlig med to hypoteser som kan bidra til å forklare et *aplasia*-fenomen som tilhørende et medfødt kroppskjema. Vi vil derfor avslutningsvis i denne sekvens for Gallagher se litt nærmere på disse to teorier som tar sikte på å forklare generering av fantomer ut fra et slikt perspektiv.

A) Den første hypotese går på at et funksjonelt system er blitt avbrutt av en defekt når det gjelder formasjon av lemmer. Systemet genererer et fantom fordi en spesifikk bevegelse knyttet til koordinasjon er representert i en nevralt matrise. Årsaksforklaringen er materiell og uten bruk av metafysisk ånd eller sjels-substans. Gallagher benytter eksempelet med hånd til munn som en matrise der hånd og munn er ut fra et kroppskjema er koordinert i forhold til hverandre. Munnen åpnes i forventning av et møte med en hånd som føres til munnen.<sup>146</sup> Når det gjelder koordinerte kroppsdeler som sammen inngår i en bevegelse (hånd til munn) så er de representert i et kroppskjema, men kroppskjema er også delvis fungerende i de tilfeller der kun en kroppsdeler (i dette tilfelle; hånd eller munn) er eksisterende.

In so far as the motor coordination or schema itself is represented, there must be some implicit representation of the 'other end' of the coordination. Even if the arm and the hand are not there, a circuit or a defined schema involving some definite tendency of arm movement) would require that both sides of the circuit be neurally defined.<sup>147</sup>

I et slikt tilfelle vil stimulering av en ende være tilstrekkelig for å aktivere et koordinert system mellom to lemsdeler selv der den andre ende mangler. Den virtuelle kroppsdeler (fantomet) vil da bli fenomenelt eksisterende når koordinasjonen er aktivert. Den bærende ide er følgelig at kroppsskjema inkorporerer begge ender i bevegelsen også der den ene kroppsdeler er til stede og den andre mangler. I tilfeller av hånd til munn koordinasjon hos foster er det ikke nødvendig at fosteret har en mental fornemmelse av bevegelsen. Gallagher hevder at den sannsynligvis starter i fosteret før noen mulighet for perseptuell monitoring er til stede, og det synes som at han hevder at det på dette tidlige stadium ikke eksisterer et pre-noetisk sinn. Forstått på denne måte oppstår bevegelser i stoffet før ånden blir til, hvis man kan uttrykke det slik. Dette vil i så tilfelle kunne innebære at sinnet etter hvert vokser frem av kroppens

---

<sup>146</sup> Denne bevegelse er også essensiell når det gjelder det å overleve. Organismen trenger mat som instrumentelt føres til munnen med hånden.

<sup>147</sup> Shaun Gallagher; *How the body shapes the mind*. s. 97

prosesser og ikke er til stede fra første stund ved zygote.<sup>148</sup> Sinnet blir til med et ankerfeste i bevegelsen, men er altså teoretisk sett ikke til stede i den prenatal bevegelse fra første stund. Dette må også gjelde fantomets virtuelle bevegelse som har sin forankring i det samme stoff, og også ved at fantomet knyttes til kroppskjema som styrer automatiserte bevegelser, og der disse bevegelser sannsynligvis (ifølge Gallagher) fremkommer før et pre-noetisk sinn. Han skriver:

Still, it is likely that at some point in development a proprioceptive accompaniment develops along with the movement. The enactment of the motor schema would, at some ontogenetic point, cause proprioceptive information to be transmitted to the brain, and eventually this would generate a proprioceptive sense of movement. More generally it would not be unreasonable to say that movement precedes the awareness of movement but contributes to the generation of the awareness (in the form of proprioceptive awareness) when the system is sufficiently developed to allow for it.<sup>149</sup>

Avslutningsvis i dette underkapittel vil det bli gitt en ytterligere teoretisk fordypning omkring begge typer fantomer. I sammenhenger som ikke har noen forbindelser til dette fenomenet er hånd-til-munn koordinasjonen klassifisert som en automatisk bevegelse. I tilfelle av *aplasia* er de samme bevegelsesmønstre skjematisk aktivert, men uten at det finner sted en forsterkning av fullbyrdet bevegelse i det nevrale system. Derfor kan den nevrale koordinasjon mellom de to kroppsdeler hvorav en er reell og den andre ikke er reell over tid forringes. Dette kan skje uten at noen av endene forsvinner helt, og når det gjelder fantomet så kan det føre til at det av og til viser seg og andre ganger forsvinner. Gallagher skriver om dette:

Furthermore, in the case of the aplasic limb, the proprioceptive experience that develops along with the initiated coordinated movement finds no fulfillment or reinforcement in the modality of touch (contact of mouth with hand). If there is a proprioceptive sense of hand-mouth motility, without the hand there is no tactile reinforcement of that experience. Lacking such reinforcement, it is possible that the neural matrix underlying the schema begins to reshape itself even *in utero*. Depending on individual differences and circumstances, the phantom may disappear or be reactivated, much as behavioral studies indicate.<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> Zygote den første cellen som dannes seg ved kjønnnet formering.

<sup>149</sup> Shaun Gallagher; *How the body shapes the mind*. s. 97

<sup>150</sup> *Op.cit.* side 98.

Gallagher medgir at han har forenklet sin fremstilling en god del. Han holder fast ved at det er en kompleksitet i den nevrale matrise som strekker seg gjennom et mangfold av kortikale og sub-kortikale områder. Et stort antall spesifikke motoriske skjema er forbundet med ulike typer bevegelser av eksempelvis hånden. Alt dette skaper en teoretisk sannsynlighet for at fantom-hånden kan aktiviseres i mange ulike sammenhenger. Bildet som fremkommer er altså somatisk og høyst detaljert og sammensatt. Eksperimentell forskning på nevral plastisitet har vist at somatisk-sensoriske kortikale representasjoner i kroppen etter amputasjoner av et lem tilpasser seg ved å forandre seg i relasjon til både det amputerte lem og til andre kroppsdelene.

Strukturen som er knyttet til den amputerte del kan forandre seg, men den forsvinner ikke fullstendig. Det kan finne sted en synaptisk re-modellering eller formasjon av nye synaptiske kontakter eller en aktivisering av allerede eksisterende inaktive forbindelser. Det finnes ifølge Gallagher også indikasjoner på at nevrale strukturer i somatisk-sensorisk cortex forgreiner seg til omkringliggende områder som kan forårsake et fantom.<sup>151</sup> I samlet sum kan man så fast at Gallagher har et stort fokus på, og en vektlegging av empiriske forskningsresultater når han skal forklare både sinnets tilknytning til bevegelsen og fantomenes tilknytning til kroppsskjema. Dette viser også at sinnet har ulike måter å være knyttet til kroppens bevegelser på.

**B)** Avslutningsvis skal kort glemselsteorien nevnes. Den går ut på at det manglende organ fortsetter å fungere som en transparent del av et kroppsskjema. I dette tilfelle er glemselen eller mangelen på oppmerksomhet mulig fordi motorisk atferd i alminnelighet ikke forutsetter at lemmene er objekter for ens egen persepsjon.<sup>152</sup> Det påpekes også at motorisk atferd ofte følger motoriske programmer som er genetisk oppsatt og som fungerer integrert i intensjonale handlinger. Dette bringes inn som en mulig faktor som kan forklare fantomers bevegelser. Fellesnevneren er altså igjen at sinnets fenomener plasseres med utgangspunkt i kroppens stoff. Om dette skriver Gallagher:

Rather, motor behavior tends to follow practiced or genetically predetermined motor programs that integrate with intentional action. Support for this second view can be

---

<sup>151</sup> *Op.cit.* side 98-99

<sup>152</sup> Dette har jeg tidligere vært innledende inne på i kapittel 3.1 der jeg behandlet kroppsskjema, og i kapittel 2.1-3 der jeg behandlet proprioepsjon og hvorvidt subjektets kropp kunne betraktes som et objekt eller subjekt.

found in the suggestion that hand-mouth coordination exists even in the case of congenital absence of arm.<sup>153</sup>

Innenfor denne teori kan den manglende kroppsdel altså representeres med utgangspunkt i genetiske instruksjoner, og således innenfor en utvikling som finner sted uavhengig av faktiske armbevegelser. Det poengteres at det er grunner til å tro at den nevrale matrise som er ansvarlig for fantomet<sup>154</sup> er mer forgreinet enn studier som kun fokuserer på den somatisk-sensoriske korteks tidligere har indikert. Den nevrale reorganisering finner sannsynligvis ikke bare sted i den somatisk-sensoriske cortex, men også i andre kortikale og sub-kortikale områder.<sup>155</sup>

Gallagher anser ikke nødvendigvis hypotesene **A)** og **B)** ovenfor som alternative eller uforenlige. De betraktes heller som komplementære. Den første tar utgangspunkt i at nevrale nettverk i pre-frontal, pre-motorisk og motorisk cortex og sub-kortikale strukturer er knyttet til et prenatalt kroppskjema. Disse kan forklare relasjonen mellom de ulike motoriske skjema i eksempelvis en bevegelse fra hånd til munn når et fantom for en manglende kroppsdel dannes. Han mener denne hypotese også kan utvides til å gjelde for proprioseptisk fornemmelse av fantomet og til det som dannes som sensorisk-kinestetiske aspekter ved kroppsbildet; det at fantomene kan forsvinne for senere å komme tilbake,<sup>156</sup> og som også har å gjøre med psykologiske fenomener knyttet til hukommelse og glemsel.

Hypotese **A)** og **B)** kan støtte ideen om et medfødt substrat for *aplasia*-fantomer og kan ifølge Gallagher forholdsvis presist beskrive de nevrologiske strukturer som produserer fenomenet, men også dets historikk på det bevisste plan. I et forsøk på å forankre *aplasia*-fantomet i kroppen trekker han også veksler på de såkalte speil-nevroner som en mulig forklaringsfaktor. Speilnevronene har betydning for både kroppskjema og kroppsbilde fordi de synes å vise nærheten mellom disse mekanismer. De viser også den nære sammenheng mellom kropp og sinn og mellom egen handling og observasjon av andres individers handlinger som fester seg som mentale bilder hos betrakteren. De kalles for speilnevroner fordi de samme nevroner er operative både når en handling som utføres av andre observeres eller når den samme handling utføres av individet selv. Om dette skriver Gallagher:

---

<sup>153</sup> Shaun Gallagher; *How the body shapes the mind*. s. 98

<sup>154</sup> Ved at det i denne teori snakkes om en nevral matrise som materiell årsak til fantomet, så viser også denne innfallsvinkel at sinnets fenomener kan være forankret i stoffet (organismen).

<sup>155</sup> *Op.cit.* side 99

<sup>156</sup> Shaun Gallagher; *How the body shapes the mind*. s. 101

Since the same mirror neurons fire either when the subject *sees* a specific action such as grasping or movement of hand to mouth performed by another person or when the subject performs the action herself, observation of another's action may activate the body-schematic representation of one's own limb-action. If, in such circumstances, the limb involved in that representation is congenitally missing, neural circuits may be activated nonetheless, thereby causing the phantom.<sup>157</sup>

Jeg har i dette avsnitt forsøkt å vise forskjellen på to typer fantomer. På den ene siden befinner det seg de fantomer som er produkter av amputasjoner. På den andre siden befinner seg de fantomer (*aplasia*) som har tilknytning til kroppsdeler som aldri har eksistert. Det er videre ut fra teoriene blitt vist at fantomenes opprinnelse kan knyttes til kroppskjema, men også til kroppsbildet ved å fokusere på blant annet speilnevronenes egenart. De fantomer som er oppstått etter amputasjoner kan også alternativt forklares som produkter av en læringsprosess og glemsel. I samlet sum knyttes fantomenes virtuelle eksistens som fenomener til skjemaer i kroppen og til bevegelsen. Ved dette knyttes det også en forbindelse til første del av masteroppgavens tittel som henviser til den teori som påstår at sinnet har sin opprinnelse i bevegelsen. Dette gjelder også fantomer.

## 4.2. FANTOMENE SOM FENOMENER I VERDENSSAMMENHENGER

Jeg vil nå gi noen refleksjoner over hvordan Merleau-Ponty betrakter kropp og sinn innenfor rammen av en væren-i-verden.<sup>158</sup> Dette blir gjort fordi teorien vil ha direkte relevans for å forstå fantomets egenart og hvilken sammenheng det er forsøkt plassert i. Dette vil så bli satt i perspektiv til Gallaghers mer naturvitenskapelige baserte fenomenologi. Det saksforhold at psykologiske og somatiske faktorer samarbeider på en integrerende måte er en anskuelse som er kjent og alminnelig innenfor moderne psykologi. Merleau-Ponty trekker i filosofisk sammenheng opp et perspektiv som bringer kropp og sinn i kontakt med persepsjonens fenomenologi. Dette blir gjort på en måte som får kroppen til å spille en sentral rolle i beskrivelsen av den menneskelige eksistensens egenart. Det er ikke en fenomenologisk betraktning at kroppens bevegelse i omgivelsene er et autonomt anliggende som utelukkende

---

<sup>157</sup> Shaun Gallagher; *How the body shapes the mind*. s. 102

<sup>158</sup> Jeg har tidligere i kapitel 2.2 i denne masteroppgave vært inne på diskusjonen omkring hvorvidt kroppen skal oppfattes som et objekt på lik linje med andre fysiske objekter, eller om den burde betraktes annerledes fordi tilgangen til den kan synes forskjellig fra tilgangen til ting i omgivelsene. Jeg fortsetter for så vidt diskusjonen om kroppen her, men viderefører den innenfor en annen kontekstuell ramme og i en annen retning for å få frem en vesentlig fenomenologisk vinkling.

skal forstås ut fra fysiologi, motoriske funksjoner og psykologi. En slik tilnærming ville være utelukkende vitenskapelig.

Kroppens bevegelse kan ledes bevisst gjennom intensjonalitet som er en funksjon eller mekanisme ved menneskesinnet og som aktiveres når handlinger skal iverksettes.

Intensjonalitet som mental størrelse har som alle andre psykologiske funksjoner en fysiologisk og biokjemisk tilknytning til kroppen og finner følgelig ikke sted løsrevet fra den. Men intensjonaliteten forklares ikke ut fra psykologi og fysiologi. Det perspektiv det blir tatt utgangspunkt i består av noen tilgrunnleggende helheter som menneskelivet inngår i. Disse helheter er hos Merleau-Ponty fenomenologiske og ikke fysiologiske eller psykologiske. Dette vil jeg komme inn på etter hvert fordi de sier noe om hvordan fenomenene kan forstås.

En handling som formes av motiver forutsetter nødvendigvis at en kropp er i bevegelse. Uten bevegelse skjer ingenting. Uten kroppen eksisterer det heller ingen handling. Kropp og sinn er ikke å forstå som to kartesiske substanser som ikke innvirker på hverandre. De kan kanskje mer dekkende bli forstått som to attributter ved en og samme substans eller natur, slik man finner det hos Spinoza. Dette trekk har vi allerede tidligere konstatert i Gallaghers filosofi. Merleau-Ponty fremhever at egenkroppen<sup>159</sup> befinner seg i vekslende motoriske bevegelser og gjør at persepsjonen av omgivelsene under ulike perspektiver blir en mulighet. I dette ligger også en innfallsport til at kroppen gjennom persepsjonen kan inngå i en verdenssammenheng og ha kontakt med kulturelle meningsstørrelser. Hans store avstand til Descartes kommer også frem gjennom hans uttalelse om at en forståelse (innenfor en kartesisk ramme) av individet som et annet menneskelig subjekt aldri kan komme gjennom persepsjon av et annet menneskes kropp og der det ved hjelp av en slutning forsøkes å få en inngang til et *ego* innenfor det fysiske hylster:

Conversely, the body of another person could not appear to me as encasing another Ego. It was merely a machine, and the perception of the other could not really be *of the other*, since it resulted from an inference and therefore placed behind the automaton no more than a consciousness in general, a transcendent cause and not an inhabitant of his movements. So we no longer had a grouping of factors constituting the self-co-existing in a world.<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> *Le corps propre*.

<sup>160</sup> Maurice Merleau-Ponty; *Phenomenology of perception*. side 64. Routledge London 2012.

Kroppens persepsjon og bevegelser i rom er en nødvendighet for at det skal konstitueres en erfaring av virkeligheten. Verden konstitueres på denne måte. Uten en kropp er det heller ingen opplevelse av en verden og heller ingen bevissthet. Verden erfares ikke ut fra et kartesisk isolat som et *ego cogito*. Generelt kan det sies at en kroppslig handling utløses intensjonalt ved at selvet gir en tilslutning til et spesifikt handlingsalternativ. Kroppens bevegelse i verden kan i andre sammenhenger forstås som en atferd knyttet til instinkter og reflekser som ikke impliserer noen intensjonalitet. Tilsynelatende bevisste valg trenger heller ikke utelukkende å være rasjonelt begrunnet og de trenger ikke heller alltid å være fullt ut bevisste. Det underbevisste sinn er også en faktor som kan påvirke valg som kulminerer i en bestemt atferd. Et slikt konsept finnes innen psykoanalytisk teori og er velkjent innen psyko-dynamikk.

Når det gjelder Merleau-Ponty fenomenologi så skriver han at personen kan bli fanget av og ha en tendens til å forbli innenfor en stengsel, men allikevel forblir psykologisk åpen ovenfor en fremtid som har et element av umulighet ved seg. Dette forklares ut fra fortrenkningens struktur.<sup>161</sup> Nye livserfaringer kan komme inn, men de bryter ikke ned fortrenkningen som derfor fortsetter. Tiden blir på individplan erfaringsmessig på ett sett stående stille og fortiden blir en nåtid som ikke forsvinner. Han sier at dette ikke nødvendigvis er knyttet til klare bilder i hukommelsen som erindringsstørrelser, men at fenomenet har en tendens til å bli skjult av nåtiden. Innfallsvinkelen er fenomenologisk og han skriver:

Impersonal time continues to flow, but personal time is arrested. Of course, this fixation is not to be confused with memory; it even excludes memory insofar as memory lays a previous experience out before us like a painting. On the contrary, this past that remains our true present does not move away from us; it rather, in lieu of being displayed before our gaze, it always hides behind it.<sup>162</sup>

Ved dette viser Merleau-Ponty til «usynlige» strukturer som former erfaringen. Han skriver poetisk om en fortrenkning og om en form for glemsel som har funnet sted i en fjernere fortid på individnivå. Denne kan fremdeles patologisk henge igjen i nåtid gjennom en erindring av det dypereleggende inntrykk som formet opplevelsen. Dette gjør han retorisk ved å trekke i tråder til middelalderens skolastikk. Fortrenkningen innebærer en overgang fra den

---

<sup>161</sup> Innenfor freudiansk psykoanalyse er represjon/fortrenkning knyttet til at individet i livet av emosjonelle årsaker møter en hindring eller blokkering av handlinger som ikke lar seg overkomme eller viser seg umulig å flykte fra.

<sup>162</sup> Maurice Merleau-Ponty; *Phenomenology of perception*. side 85. Routledge London 2012.



umiddelbare erfaring til en videreføring av denne. Det er treffende skrevet og passer i vår sammenheng inn i overført betydning vedrørende fantomer:

All repression is thus the passage from first person existence to a sort of scholastic view of his existence, which is sustained by a previous experience, or rather by the memory of having had this experience, and then by the memory of having had this memory, and so on, to the point that in the end it only retains its essential form.<sup>163</sup>

I sin kamp mot den dualisme som fragmenterer forståelsen av mennesket bringer Merleau-Ponty inn en illustrasjon fra insektenes verden før han retter oppmerksomheten på menneskeriket. Han gjør dette for å få frem den helhet som menneskets væren-i-verden består av og som gjør enhver dualisme unødvendig som forklaringsparadigme. Dette vil i det følgende danne en overgang og et rammeverk for beskrivelsen av fantomene som vil komme litt lenger frem. En insekt som mister en fot erstatter denne instinktivt med en ny frisk fot. Dette er et spesialtilfelle som ligger mellom finalitet og en mekanisme, men det involverer ifølge ham ingen pre-etablert sikkerhetsmekanisme som automatisk aktiveres og som gjør at de nervebaner som er rykket bort erstattes av nye. Følgelig ligger årsaken ikke først og fremst i stoffets innretning alene. Men det må kunne innvendes at den også er knyttet til stoffet, for uten at en legemsdel fjernes fra stoffet så oppstår ikke en erstatning for denne. Det er en rimelig betraktning.

Insektet kan ikke sies å være seg bevisst noen finalitet eller mål om å få en ny operativ kroppsdel som substitutt for den tapte. I så tilfelle ville erstatningen av lemmet aktiveres hver gang selve handlingen ble blokkert selv om kroppsdelene fremdeles er der, men er forhindret fra å være operativ, hevder han. Noe slikt kan kanskje skje, men det skjer ikke i de tilfeller der den aktuelle kroppsdel er bundet fast og ikke er separert fra kroppen som et hele. Han skriver at insektet ganske enkelt fortsetter å eksistere i den samme verden.<sup>164</sup> Den kroppsdel som er bundet fortsetter ganske enkelt å være en del av insektets væren-i-verden og erstattes ikke til tross for at den faktisk ikke er operativ i verden.

Ved å anvende dette eksempel peker Merleau-Ponty på at et fenomen skjuler noe han kaller en bakgrunn. Denne består av en værens-bevegelse i og innover en verden. Et insekt har en verdenstilhørighet, men dette medfører ikke nødvendigvis at det har en persepsjon eller en bevissthet om denne verden på en lignende måte som den mennesket har. De situasjoner som

---

<sup>163</sup> *Op.cit.* Side 85.

<sup>164</sup> *Op.cit.* Side 80.

utløser instinktive operasjoner hos insektet er heller ikke fullt ut artikulert og determinert. Deres totale betydning er ukjent, noe han mener blir underbygget av at dyriske instinkter ofte er knyttet til feil og mangel på orientering. Han knytter heller ikke de dyriske reflekser til en bevissthet.

But reflex movements, either sketched out or already accomplished, are still merely objective processes whose development and results can be observed by consciousness, but in which consciousness is not engaged.<sup>165</sup>

Kanskje møter vi her en avlegger fra en kartesisk holdning til dyrets bevegelse som en form for ren mekanikk uten noe bakenforliggende sinn. Det blir i Merleau-Pontys terminologi et element av *for-seg-selv*. Forståelsen blir den som benyttes til forståelsen av objektene i verden. Det presenteres en tredje komponent (omgivelsene) som utgjør den arena som kropp og sinn er innenfor. Jeg mener dette i moderne terminologi kan betraktes som et økologisk perspektiv<sup>166</sup> fordi det gjennom fenomenologien kan sies å bli innført et mer helhetlig perspektiv på mennesket. Dette perspektiv består av en hylomorfisme av kropp og sinn som befinner seg i en være-i-verden. Med en litt original vinkling kan man si at et helhetlig perspektiv blir å betrakte kropp, sinn og omgivelser som den samlede husholdning som utgjør menneskets måte å eksistere på. Det konstituerer dets verden. Noen annen verdensform er ikke tilgjengelig, selv om denne verden muligens ikke er Leibnitz' beste av alle mulige verdener.<sup>167</sup> Det er den eneste verden mennesket kjenner. Fenomenologien utgjør læren om denne. Den innebærer imidlertid ikke hvordan husholdningen normativt skal forvaltes, men hvordan den skal bli forstått.

Merleau-Ponty betrakter ikke refleksene som blinde prosesser som er knyttet til kroppen. Forståelsen av dem ekspanderer utover kroppens grenser ved å inkorporere en konkret situasjon og det konkrete miljø refleksene finner sted i. Organismen handler ikke bare «innenfra» og utover mot et miljø, men miljøet legger også på sin side et avtrykk i organismen. Han hevder at selve situasjonen er et altomfattende nærvær som gir en enkelt stimulus en betydning og sammenheng:

In fact, reflexes themselves are never blind processes: they adjust to the «sense» of the situation, they express our orientation toward a «behavioral milieu» just as much as they

---

<sup>165</sup> *Op.cit.* Side 81.

<sup>166</sup> Termen økologi er sammensatt av de greske ordene *oikos* (husholdning) og *logos* (som kan bety lære om).

<sup>167</sup> En oppfattelse som forøvrig Voltaire i sin satire *Candide* latterliggjorde.

express the action of the «geographical milieu» upon us. They trace out, from a distance, the structure of the object without waiting for its punctual stimulations. This global presence of the situation gives the partial stimuli a sense and makes them count, stand out, or exist for the organism.<sup>168</sup>

Når det gjelder dyr eller insekter så er det hans påstand at den situasjonen som oppstår for et insekt eller dyr som mangler en kroppsdel kun er av praktisk og operativ betydning. Den gjenkjennelse som fremkommer er utelukkende en kroppslig gjenkjennelse som ikke er forbundet med et sinn.<sup>169</sup> Dyret lever i en åpen situasjon og denne situasjon påkaller bevegelse. Refleksene utgår altså ikke ensidig fra former for objektiv stimulus som mottas av organismen. De er ikke bare responser på sensorisk *input*. De presenterer hele organismens orientering mot objektiv stimulus som ligger i omgivelsene. Tilgang på stimulus og det å bli stimulert blir følgelig ikke primært en reseptiv prosess forårsaket av noe eksternt, men involverer kroppens aktive og retningsgivende orientering innenfor en sammenheng som viser utover kroppens grenser. Organismens spatiale orientering innebærer en tilknytning til spesifikke forhold i omgivelsene. Denne orientering bygger også på at det i forkant for dette ligger en mulighet for at bevegelse overhodet kan finne sted. Denne mulighet ligger i en åpenhet for situasjonen som han kaller for en væren-i-verden. Perspektivet karakteriseres også som pre-objektivt. Dette innebærer at kjennskapet til verdens objekter ikke kommer først. Han skriver:

Reflex, insofar as it opens itself to the sense of a situation, and perception, insofar as it does not first of all posit an object of knowledge and insofar as it is an intention of our total being, are modalities of a *pre-objective perspective* that we call “being in the world.”<sup>170</sup>

Det kan være problematisk å skulle forholde seg til noe så immaterielt som det pre-objektive ut fra en naturvitenskapelig tilnærming. Fenomenologiens språk er motsatt naturvitenskapens og er ofte er billedlig, poetisk og omtrentlig. Det får i så tilfelle være en mulig kritikk av fenomenologien. Menneskekroppen skal nå gradvis bli forsøkt trukket mer sentralt inn for å belyse det overordnede perspektiv og den helhet som omfatter menneskets eksistens. Resonnementet beveger seg fra en situasjonsbestemt beskrivelse av reflekser hos insekter og

<sup>168</sup> Maurice Merleau-Ponty; *Phenomenology of perception*. Side 81. Routledge London 2012.

<sup>169</sup> På sett og vis møter vi her delvis hans landsmann Rene Descartes med sin mekaniske oppfattelse av dyr, selv om han i andre sammenhenger tar sterk avstand fra hans dualisme.

<sup>170</sup> Maurice Merleau-Ponty; *Phenomenology of perception*. Side 81. Routledge London 2012.

dyr med eller uten tapte lemmer til «konstitueringen» av menneskeriket med dets persepsjoner. Den praktiske anvendelse av objekter i verden innebærer at individet anvender ulike grader av refleksiv bevissthet. De objekter i verden som individet har kunnskap om involverer ofte at individet benytter en refleksiv bevissthet. Den umiddelbare og primære erfaring kommer i tid forut for refleksjonen, og den tapes midlertidig når den bevisste refleksjon er aktiv.

Den kunnskap Merleau-Ponty fremhever er ikke knyttet til et mulig erkjennelsesobjekt eller til erkjennelsens mulighetsbetingelser (slik som eksempelvis hos Kant<sup>171</sup>). Den har heller å gjøre med den allerede nevnte pre-objektive eksistens som individet forholder seg til innenfor rammen av en væren-i-verden. Merleau-Ponty hevder at det i forkant for all stimuli og sanselig innhold må være «en indre membran» (et billedlig og poetisk uttrykk) som bestemmer hva de menneskelige reflekser og persepsjoner er i stand til å utrette i verden. Det forutsettes en åpenhet ovenfor den verden individet inngår i. Det kan ikke være et absolutt skille mellom en virkelighet innenfor og en annen virkelighet utenfor. Dette utgjør for Merleau-Ponty en sone for overhodet mulige operasjoner. Den er også medvirkende til å konstituere menneskets livsrom. En slik fremstilling viser at fenomenologien ikke forsøker å forklare tingene, men å beskrive den menneskelige værensform innenfra. Et slikt utsiktspunkt er langt fra naturviterens utgangspunkt og gjør faktisk også, ut fra et fenomenologisk ståsted, en erkjennelse av de fysiske objekter mulig.

Merleau-Ponty benytter psykologisk-patologiske eksempler og påpeker at mange blinde mennesker ikke er klare over at de er blinde, og som følge av dette støter inn i objekter. Ut fra dette konstaterer han at en overordnet struktur av deres atferd i verden kan synes uforandret til tross for at de har en visuell defekt. Andre mennesker bryter sin vitale kontakt med verden før de har mistet sensorisk kontakt med den. Følgelig er de patologiske variasjoner knyttet til mulige erfaringer mangfoldige og varierte. I samlet sum indikerer dette at den verden mennesket befinner seg i (og som er en del annerledes enn dyrets) har en særlig egenskap som er relativt uavhengig av mottatt stimulus. Ved dette er den også en benektelse av væren-i-verden som utelukkende bestående av en bestemt kombinasjon av reflekser.

---

<sup>171</sup> Kant formet hele sin kritikk av den rene fornuft omkring persepsjon av objekter som måtte gis i rom og tid for ikke å være en del av de dialektiske kunnskapsobjekter som det ikke er mulig å ha en erkjennelse av, fordi de ikke er gitt i rom og tid. Den transcendentale appersepsjon ledsager enhver tanke når det som blir gitt i rom og tid skal subsumeres under kategorier og undergår den transcendentale deduksjon med dens domsformer. Sinnet strukturerer erfaringen og erkjennelsen, men det må ha et materiale å arbeide med.

Forklaringsalternativene føres følgelig bort fra en ensidig objekt-tenkning med vekt på fysiologiske betraktninger. Individet bringes i kontakt med en verdenssammenheng som kan bidra til å kaste lys over hvilken status de kroppsdelene som ikke eksisterer innehar som fenomener.

Kroppens kontur er en grense som andre spatiale relasjoner i verden ikke naturlig krysser.<sup>172</sup> Dette skyldes at dens ulike deler står i en spesiell relasjon til hverandre slik at de danner en integrert helhet. Kroppen skal ikke begrepsfestes som en samling organer som er oppstilt i rom på lik linje med hvordan ikke-kroppslige objekter i verden kan betraktes. Det skal imidlertid vedkjennes at objekter i verden også kan oppstilles i helheter, men disse objektene og helhetene er vesensforskjellige fra den helhet vi møter i forbindelse med kroppens fenomenologi. Kroppen er subjektets individuelle eiendom og lemmenes eksakte plassering identifiseres gjennom det Merleau-Ponty benevner kroppsbildet og som omfatter dem alle. Her ville Gallagher ha anvendt termen kroppskjema for det samme saksforhold.

Merleau-Ponty gjør en utredning av begrepenes historikk og fremhever at kroppsbildet opprinnelig bestod av summen av kroppslige opplevelser som gjorde en umiddelbar interosepsjon og proprioepsjon mulig. Mekanismen informerer om hvor hver enkelt kroppsdel befinner seg. Dette skjema utvikler seg gjennom barndommen slik at taktil, kinestetisk og artikulert innhold blir knyttet sammen til helheter. Han presenterer et tilfelle av en fysisk dysfunksjon som benyttes som eksempel for å lede oppmerksomheten mot et overordnet og helhetlig prinsipp som ligger i verden. For å gjøre dette foretar han et operativt grep og trekker inn det som kjennes som *allochiria*<sup>173</sup> i den medisinske patologi. Problemet er i dette tilfelle hvordan en pasient kan erfare en stimulus i venstre hånd når den faktiske stimulus blir gitt til høyre hånd? Som forklaring på fenomenet trekker han inn at kroppens utstrekning i rom skal forstås som utgående fra en helhetlig fungerende kropp. Denne utstrekning beveger seg fra en helhet ned til den enkelte kroppsdel. Håndens posisjon inngår i en overordnet sammenheng knyttet til en helhet der den som fenomen plutselig kan skifte posisjon fra venstre til høyre. Den postulerte helhet blir stående som en filosofisk ide som skal forklare en side ved menneskeverdenens fenomenologiske oppbygning. Merleau-Ponty skriver:

---

<sup>172</sup> Hvis kroppen parteres brytes selvsagt en grense, men jeg diskuterer ikke dette.

<sup>173</sup> *Allochiria* er en nevrologisk lidelse i sentralnervesystemet der pasienten responderer til stimuli som blir gitt til den ene side av kroppen, som om den ble gitt til den annen side.

(...) the spatiality of the body must descend from the whole to the parts, my left hand and its position must be implicated in an overall bodily *plan* and must have their origin there, such that this hand can suddenly become the right hand, and not merely superimpose itself upon or fold over it.<sup>174</sup>

Dette kan muligens vise til at bevisstheten kan knyttes til en organisk opprinnelse, men bevissthet skal ikke primært forklares psykologisk. Den bringes i stedet under en fenomenologisk paraply der kroppens ulike deler og menneskesinnet blir å forstå som sammenhengende og helhetlige felter som er «innbakt» i en filosofisk antropologisk verdenseksistens. Hele det menneskelige erfaringsfelt knyttes til en overordnet plan. Kroppens sensor-motoriske enhet blir et overordnet prinsipp som avgrenser det som faktisk finner sted i erfaringen. Denne enhet går forut for erfaringen og strukturerer den. En naturvitenskapsmann ville vel begynne på et mer atomært nivå enn dette. Som det fremgår av dette så viser denne påståtte fenomenologiske enhet at sensor-motoriske mekanismer i egenskap av en prinsipiell enhet opererer i kroppen før erfaringen og at den strukturerer den. De kan da sies å være apriorisk. Beskrivelsen forlater en stringent medisinsk tankegang knyttet til spesifikke fysiske organer og vender over i fenomenologien med dens overordnede prinsipper og abstrakte tankebygg. Om fantomene heter det:

When one attempts to shed light on the phenomena of the phantom limb by linking it to the subject's body schema (...), then nothing is added to classical explanations involving cerebral traces and renewed sensations unless the body schema, rather than being the residue of habitual cenesthesia<sup>175</sup> (...), in fact becomes the law of constitution. If the need was felt to introduce this new word, it was in order to express that the spatial and temporal unity, the inter-sensorial unity, or the sensorimotor unity of the body is, so to speak, an in principle unity, to express that this unity is not limited to contents actually and fortuitously associated in the course of our experience, that it somehow precedes them and in fact makes their association possible.<sup>176</sup>

Disse tanker kan trekkes lenger mot fantomene slik at de kan plasseres innenfor en verdenssammenheng og en helhet. Et individ som har en kroppsdel som er lammet eller har et

---

<sup>174</sup> Maurice Merleau-Ponty; *Phenomenology of perception*. Side 101. Routledge London 2012.

<sup>175</sup> Termen refererer til en følelse av at individet er beboer av sin egen kropp fordi det mottas stimulus fra ulike organer i kroppen.

<sup>176</sup> Maurice Merleau-Ponty; *Phenomenology of perception*. Side 102. Routledge London 2012.

tilfelle av anosognosia<sup>177</sup> kan fremdeles fungere innenfor en ramme som på erfaringsplan har en karakter som faller under en helhetlig plan. Merleau-Ponty mener det er slik fordi den manglende kroppsdel som nå er et fantom, subjektivt kan trekkes inn og integreres i organismens prosjekter. Han skriver:

If the paralyzed limb or the anosognosic patient no longer counts in the subject's body schema, this is not because the body schema is neither the simple copy, nor even the global awareness of the existing parts of the body; rather, the subject actively integrates the parts according to their value for the organism's projects.<sup>178</sup>

Ovenfor har jeg forsøkt å trekke frem at et helhetlig prinsipp er en overordnet plan når Merleau-Ponty skal beskrive kroppen og fenomener i bevisstheten innenfor en verdenssammenheng. Både Gallagher og Merleau-Ponty trekker inn patologiske tilfeller når de tegner opp en del av grunnlinjene i fenomenologien. Opprinnelige og primære grunntrekk ved den fellesmenneskelige erfaringsverden og eksistensmåte er blitt forsøkt fremstilt og argumentativt belyst gjennom tilfeller knyttet til patologiske fenomener.

Merleau-Ponty betrakter ikke et fantom-lem som en erindring om en fortid. Det er heller å forstå som et kvasi-nærvær. Den handicappede fornemmer det fraværende som nærværende uten noen hentydning eller referanse til *preteritum*. Fantomet hjemsøker den nærværende kropp uten å føye seg organisk inn i den som et faktisk lem som kan beveges. Det er dette som utgjør dets kvasi-nærvær. Det oppfører seg på samme måte som en fortrenget erfaring. Det utgjør et tidligere nærvær som ikke hviler i fortiden, men har karakter av en erindring som fører individet tilbake til en tidligere situasjon:

The memories called back before the amputee's mind induce a phantom limb not in the manner in which one image calls forth another in associationism, but because every memory reopens lost time and invites us to again take up the situation that it evokes.<sup>179</sup>

Merleau-Ponty knytter en emosjonell og traumatisk komponent til fantomets opprinnelse. Utgangspunktet er at individet befinner seg i en situasjon som vanskelig kan håndteres og der flukt ikke er et alternativ. I stedet for å akseptere et nederlag og legge opp veien videre med nye steg, så fornektet individet den objektive verden og blokkerer ved en slik mental handling

---

<sup>177</sup> Anosognosia er en psykologisk svekkelse av oppmerksomheten omkring seg selv og sine kroppslige konturer, og der personen ikke er klar over sin funksjonshemning.

<sup>178</sup> Maurice Merleau-Ponty; *Phenomenology of perception*. Side 102. Routledge London 2012.

<sup>179</sup> *Op.cit.* Side 88

veien videre «(...) and seeks a symbolic satisfaction in magical acts.»<sup>180</sup> Fantomet er en forestilling og et fenomen. Drivkraften for denne tankestørrelsen er emosjonell, men den forårsakes ikke av emosjonen. Fantomets bevegelse representerer ingen fysisk og faktisk bevegelse, men inngår i en eksistensiell holdning til det erfarde liv i en verden. Merleau-Ponty skriver:

If memory and emotion can make the phantom limb appear, this is not in the manner that one *cogitatio* necessitates another *cogitatio*, or as a condition determines its consequence. Nor is it that a causality of the idea here superimposes itself upon a physiological causality. Rather, it is because one existential attitude motivates another and because memory, emotion, and the phantom limb are equivalent with regard to being in the world.<sup>181</sup>

Merleau-Ponty betrakter følgelig erfaringen av fantom-lemmenes eksistens og bevegelse som uttrykk for en grunnholdning knyttet til væren-i-verden. Innenfor rammen av dette perspektiv skiller de seg ikke vesentlig fra andre fenomener. Han avviser en kausalitet som går fra det psykologiske til det fysiologiske område. Og motsatt. Akkurat på dette punkt synes han å være beslektet med Spinoza når sistnevnte snakker om tenkningens og utstrekningens attributter som parallelle systemer knyttet til en og samme substans (eller Gud).<sup>182</sup> Med det unntak at disse to for mennesket kjente attributter for Spinoza ikke er samhandlende, men parallelle og isolerte systemer.

Annihilasjonen benektes og fantomet oppleves og erfares som en del av kroppen. Et tomrom i eksistensen fylles av et fantom som blir til som en fenomenell gestalt. Kanskje kan det ligge en form for *horror vacui*<sup>183</sup> i en slik holdning. Den erfaringsverden som individet lever og beveger seg i består følgelig både av synlige og usynlige bestanddeler.<sup>184</sup> Fantomet kan betraktes som et korrelat til de aspekter som taler til det på en lignende måte som et dørhåndtak taler til en hånd som er amputert. Det ene eksisterer fysisk, den andre ikke.

Som et alternativ til disse tanker så vi i kapitel 4.1. at Gallagher betraktet medfødt kroppskjema som den faktor som forårsaket fantomets eksistens. Vi har tidligere sett at

---

<sup>180</sup> *Op.cit.* Side 88.

<sup>181</sup> *Op.cit.* Side 88.

<sup>182</sup> *Deus sive Natura* (latin; Gud eller naturen).

<sup>183</sup> «Frykt for det tomme rom.»

<sup>184</sup> Jeg tenker meg at slike tanker også kan være fruktbare hvis fenomenologien skal benyttes på religionsfilosofiske problemstillinger; på de religiøse opplevelser og religiøse forestillingers univers der immaterielle gestalter og overordnede helheter søkes.



Merleau-Ponty skiller mellom to typer av fantomer, og der de som opptrer etter operasjoner er de eneste mulige. Disse forsvinner ikke fra bevisstheten når individet utsettes for anestesi. De kan altså ikke bedøves bort, men kan gradvis minske i intensitet. Han skriver:

A phantom limb appears for a subject not previously experiencing one when an emotion or a situation evokes those of the injury. It happens that the phantom arm, which is enormous following the operation, subsequently shrinks in order finally to be absorbed into the stump “in accordance with the resignation of the patient to accept his mutilation.(...)”<sup>185</sup>

Merleau-Ponty karakteriserer det som et medisinsk faktum at fantomlemmet forsvinner som fenomen når de sensoriske ledere som fører til hjernen er kuttet av. Viser dette at psykologi og fysiologi kan gripe inn i hverandre? Hvis et fantom hypotetisk sett er en entitet i bevisstheten, så oppstår problemet innenfor en dikotom tenkning hvordan fantomet kan forsvinne ved bruk av en fysisk intervensjon, siden fantomet er et resultat av en personlig livshistorie knyttet til psykologiske forhold. Vi har tidligere<sup>186</sup> sett at Gallagher drøftet en lignende problematikk i tilknytning til sin nevro-fenomenologi, nemlig hvordan et fenomen innenfor en bevissthet kan genereres av noe som er ikke-bevisst. I hans fenomenologi blir fantomet generert av et kroppskjema. Sinnet utgår fra proprioepsjon (som er virksomt i kroppsbevegelser). Fantomene har også sin opprinnelse i de samme prosesser i kroppen. Om forbindelsen mellom kropp og sinn heter det hos Merleau-Ponty:

Taken concretely, man is not a psyche joined to an organism, but rather this back-and-forth of existence that sometimes allows itself to exist as a body and sometimes carries itself into personal acts.<sup>187</sup>

Spaltningen av kropp og sinn i separate størrelser har deler av sitt filosofiske og religiøse opphav fra platonisme, nyplatonisme og kristen teologi. For Merleau-Ponty befinner det seg på den ene side et psykologisk element som «*i-seg-selv*». Det er bevissthetsens verden slik den fremkommer gjennom kroppens persepsjon. På den andre siden finnes det et fysisk element som «*for-seg-selv*».<sup>188</sup> Dette er objektenes verden. Merleau-Ponty skriver innsiktsfullt om erfaringen som den fenomenologiske innfallsport som transcenderer all dikotomi, og som viser en primær verden som også fantomene som ikke-objektive entiteter inngår i:

<sup>185</sup> Maurice Merleau-Ponty; *Phenomenology of perception*. Side 79. Routledge London 2012.

<sup>186</sup> I kapittel 1.2 og 2.1-4 i denne masteroppgave.

<sup>187</sup> Maurice Merleau-Ponty; *Phenomenology of perception*. side 90. Routledge London 2012.

<sup>188</sup> *Op.cit.* Side 79.

The first philosophical act would appear to be to return to the world of actual experience which is prior to the objective world, since it is in it that we shall be able to grasp the theoretical basis no less than the limits of that objective world, restore to things their concrete physiognomy, to organisms their individual ways of dealing with the world, and to subjectivity its inherence in history.<sup>189</sup>

Merleau-Ponty hevder at en pasient med anosognosia setter sin paralyserte arm ut av fokus for ikke å være oppmerksom på dens degenerering. Dette betyr etter hans mening at subjektet har en før-bevisst og ikke-objektiv<sup>190</sup> kunnskap om den. Når det gjelder et fantom er individet med sikkerhet ikke oppmerksom på dets mutilasjon fordi fantomet oppleves som om det var en virkelig kroppsdel. Det faktiske og fysiske fravær av en kroppsdel forstyrrer ikke den pre-objektive væren. En væren-i-verden er ikke i behov for en klar persepsjon av kroppen. Det er tilstrekkelig at den er tilgjengelig for subjektet, og i denne tilgjengelighet inngår også fantomet som en erfaringsstørrelse på lik linje med alle andre.

(...) if he treats it in practice as a real limb, this is because, like the normal subject, he has no need of a clear and articulated perception of his body in order to begin moving. It is enough that his body is "available" as an indivisible power and that the phantom leg is sensed vaguely implicated in it.<sup>191</sup>

What refuses the mutilation or the deficiency in us is an I that is engaged in a certain physical and inter-human world, an I that continues to tend toward its world despite deficiencies or amputations and that to this extent does *de jure* recognize them.<sup>192</sup>

Merleau-Ponty beskriver det han kaller subjekt-kroppen som et hylster som muliggjør en inntreden i verden. Det å kalle kroppen for et subjekt er et uttrykk for at han ikke opererer med et bakenforliggende sinn som er løsrevet fra kroppen. Anvendelsen av termen «hylster» i sammenheng med beskrivelse av individets væren-i-verden indikerer utvilsomt at hans terminologi har språklige rester av «kartesisk språkbruk» i seg, fordi et hylster er noe som fylles av et eller annet. Etter at *Phenomenology of Perception* var kommet ut kritiserte han sitt verk fordi det fremdeles befant seg innenfor en kartesisk språkbruk, men han understreker sitt fenomenologiske grunnstandspunkt med fokus på kroppens tilvære i verden:

---

<sup>189</sup> *Op.cit.* Side 66.

<sup>190</sup> Kunnskapen er ikke om en faktisk fysisk del.

<sup>191</sup> Maurice Merleau-Ponty; *Phenomenology of perception*. Side 83. Routledge London 2012.

<sup>192</sup> *Op.cit.* Side 83.

The body is the vehicle of being in the world and, for a living being, having a body means being united with a definite milieu, merging with certain projects, and being perpetually engaged therein.<sup>193</sup>

Det finnes ingen beskrivelse av et sinn som befinner seg inne i dette vehikkel, og termen er kanskje ikke velvalgt fra hans side. Han kritiserte Augustins ide om et indre menneske som setter individet i avstand til en verden som er utenfor mennesket og som det står overfor.<sup>194</sup>

Ved dette benektes også en umiddelbar tilgang og fenomenologisk åpenhet til verden.

Augustin har en viss likhet med Descartes som ble seg bevisst sannheten omkring sinnets og verdens eksistens gjennom tenkningen alene. Sistnevnte er på sett og vis hermetisk innelukket bak ugjennomtrengelige og impregnerte dører i sin tenkende substans<sup>195</sup> og kan vel betraktes som en rasjonalistisk idealist. Hans sinn<sup>196</sup> trenger ingen kropp for å eksistere. Garantisten for dette systemets sannhetsverdi er guddommens åpenbaring.<sup>197</sup>

Kroppens fysiske bevegelse i verden er en forutsetning for å kunne ha persepsjoner fra ulike perspektiver. Kan bevisstheten eller sinnet av denne grunn betraktes som å ha sin forankring i motoriske bevegelser? Forutsetter det kroppslige bevegelser? Det kan med sikkerhet sies at sinnet ikke hadde vært til uten bevegelsen, men dette forklarer ikke sinnets opprinnelse. Det viser strengt tatt kanskje bare dets tilknytning. Hos Merleau-Pontys er det gjennom persepsjonen at individet danner seg en verden. Den levende erfaring innenfor en situasjon er lik litteraturteoretikernes *in medias res*.<sup>198</sup> Individet befinner seg med sin åpenhet midt inne i en handling. Ved dette forlates også en svært gammel tradisjon som setter bevisstheten som den viktigste instrument til kunnskap om verden.

Hans kropps-subjekt er en inkarnert subjektivitet og blir et alternativ til det kartesiske *ego cogito* som står utenfor verden og reflekterer med sine ideer i sitt evige og udødelige isolat. Og hvorav noen av disse ideer er medfødte eller implantert av Gud. Merleau-Ponty betrakter egenkroppen som det primære utgangspunkt for å få kjennskap til verden, men den

---

<sup>193</sup> *Op.cit.* Side 84.

<sup>194</sup> Augustin: «*In te redi, in interiore homine habitat veritas*» («Gå tilbake i deg selv, sannheten finnes i det indre menneske»).

<sup>195</sup> *Res cogitans*.

<sup>196</sup> *Mens*.

<sup>197</sup> Hvis vi bringer inn Kristusmysteriet så befinner guddommen seg også innenfor menneskeverdenen. Kristusmysteriet eller inkarnasjonen ville være relevant også innenfor bevissthetsteori hvis man reflekterer filosofisk i forhold til religiøse forestillinger. Man ville da ikke bare hatt en fysisk menneskekropp, men også to forskjellige «sinn» eller naturer (guddommelig og menneskelig) i den samme kropp. Jevnfør «sann Gud og sant menneske» i *Symbolum Nicaenum*.

<sup>198</sup> Uttrykket sies å stamme fra den romerske skalden Horats.

primordiale bevissthet utgår ikke fra interne fysiologiske prosesser i den fysiske kropp, slik det er tilfelle hos Gallagher. Den primordiale bevissthet er hos begge filosofer den umiddelbare og første bevissthet før den refleksive tenkning. Merleau-Ponty mener at naturvitenskapelige metoder aldri kan gi noen tilgang til en primordial tilstand, men at den kan vise seg glimtvis i kunstopplevelser.

Det primordiale sinn har ikke sin opprinnelse og årsak hverken i kropp, verden eller i sinnet selv. Og følgelig ut fra dette ståsted heller ikke i kroppens motorikk eller i dens fysiologi. Kroppens bevegelse (og persepsjon) er alltid der og i tausheten er mennesket nærmest det første sinn. Alt befinner seg *in medias res* uten at noe på fenomenologisk plan kan sies å komme først. Ved dette har vi begrepet om bevissthetens korporlighet. Og det er av denne grunn Merleau-Ponty snakker om kroppen som et subjekt og vektlegger persepsjonen.

Når det gjelder Gallagher så er det kanskje fruktbart å se hans oppbygning av argumentasjonen i tilknytning til sinnets opprinnelse som *ab ovo*<sup>199</sup> og ikke som Merleau-Pontys *in medias res*. For å kunne påstå dette plasserer Gallagher det primordiale sinn i en fysiologisk sammenheng, selv om han andre steder opererer med mer klassiske fenomenologiske anskuelser. Gallagher skriver:

Consciousness, as it emerges ontogenetically, consists of a proprioceptive awareness that is already embedded in an ecological framework, and is in intermodal communication with another exteroceptive sense (touch). It is already structured as pre-reflective, non-conceptual self-consciousness, and involves an experimental differentiation between self and non-self.<sup>200</sup>

## KONKLUSJON

Jeg har i denne masteroppgave tatt utgangspunkt i Gallaghers nevro-fenomenologi og gått forholdsvis grundig inn i dens oppbygning. Feltet er en krysning mellom bevissthetsteori og fenomenologi. Hovedfokus har gjennom hele oppgaven vært på *The philosophy of embodied mind* i et forsøk på å vise hva som kjennetegner denne retningen.

Jeg har sett nærmere på ulike forestillinger om det ikke-bevisste og forsøkt å demonstrere hvordan Gallagher i opposisjon til computermodeller av sinnet påstår at det ikke-bevisste er

---

<sup>199</sup> "Fra egget". Et uttrykk fra litteraturteori.

<sup>200</sup> Shaun Gallagher; *How the body shapes the mind*. Side 106. Clarendon Press, Oxford 2005

en primær mental størrelse<sup>201</sup> som prenatalt har sin opprinnelse i kroppens proprioepsjon og bevegelse. Ut fra dette utgangspunkt vokser menneskesinnet gjennom kroppens utvikling og prosesser til et bevisst sinn. Ved dette avvises også teorier om at sinnet kan eksistere uavhengig av kroppen.

I forbindelse med Gallagher er det lagt vekt på at sinnets egenart på ulikt sett knyttes til proprioepsjon, kroppskjema, kroppsbilde og faktisk anatomisk kroppsform. Det bevissthetsteoretiske utgangspunkt er forskjøvet fra et *ego* til kroppen. Denne vektlegging av kroppen representerer også en alvorlig utfordring til kirkens lære om en udødelig sjel.

I de enkelte kapitler i masteroppgaven er det forsøkt vist hvordan kroppens særstilling ut fra *embodied mind philosophy* er å forstå. Det er også blitt tegnet opp en del filosofihistoriske linjer, blant annet til Aristoteles, Platon og Descartes for å bedre kunne belyse egenarten ved *the philosophy of embodied mind* og hvordan det moderne bruddet med dualismen fortoner seg.

Det er vektlagt hvordan forståelsen av kroppen innenfor denne samme filosofiske retningen skiller seg fra objekter i verden og hva dette har å si for dannelsen av et selv og fremveksten av en bevissthet i en verdenssammenheng. Det er ingen bevissthet inne i kroppen som benytter den som hylster, men kroppen betraktes selv som en «subjekt-kropp» som beveger seg rundt i verden. Kropp, sinn og verden betraktes som en primær helhet som kun den analytiske tanke kan splitte opp ved en refleksiv betraktning.

Det siste kapitlet er en videreføring av problemstillingene i de tre første kapitlene ved at påstanden om at sinnet har en forankring i kroppens motoriske bevegelse blir forsøkt problematisert ved å bringe inn fantomenes fenomenologi. Det blir i den sammenheng vist at Gallagher forankrer fantomene til et kroppskjema. Ved dette kommer det også frem at en mental fornemmelse av at en kroppsdel som ikke eksisterer allikevel rører på seg, også har en motorisk opprinnelse i kroppen. Følgelig har en kroppsdel som ikke eksisterer tilknytning til det fysiske stoff.

Når det gjelder Merleau-Ponty så er fokus på ham lagt nærmere fenomenologien i forhold til Gallaghers naturvitenskapelige tilnærming. Jeg har i forbindelse med Merleau-Ponty også mer eksplisitt trukket inn en fenomenologisk terminologi ved å vise at fantomene inngår i en pre-objektiv orden som kommer forut for objektene i verden. Fantomene er slik sett like reelle

---

<sup>201</sup> Et primordialt sinn.

som alle andre størrelser i verden som ikke er objekter. De er knyttet til en primær og primordial verden og til primære helheter og prinsipper som kommer forut for de enkelte ting.

Fokus har gjennom hele masteroppgaven vært rettet mot å vise hvordan møtet mellom bevissthetsteori og fenomenologi kan gi et fruktbart innspill i forståelsen av forholdet mellom kropp og sinn. Og hvordan denne teori implisitt utfordrer ideen om en eksisterende transcendentel sjel løsrevet både fra kropp og verden.

## LITERATURLISTE:

### STANDFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY:

- *Aristotle's metaphysics*. <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/>
- *Aristotle's natural philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-natphil/>
- *Aristotle's Biology*. <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-biology/>
- *Aristotle's Psychology*. <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/#1>
- *The Active Mind of De Anima iii 5*. <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/active-mind.html>

### INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY:

- *Aristotle: Motion and its Place in Nature*. <http://www.iep.utm.edu/aris-mot/>
- *Aristotle's biology*. <http://www.iep.utm.edu/aris-bio/>
- *Aristotle's metaphysics*. <http://www.iep.utm.edu/aris-met/>

Aristotle: *De Anima (On the soul)*. Translated with an introduction and notes by Hugh Lawson-Tancred. Penguin Books 1988.

J. Barnes (ed.): *The Cambridge companion to Aristotle*. Cambridge University Press 1999.

Shaun Gallagher: *How the body shapes the mind*. Claredon Press, Oxford 2005.

Shaun Gallagher: *Neurophilosophy and neurophenomenology*. In L. Embree and T. Nenon (eds.), *Phenomenology 2005* Vol. 5. (293-316). Bucharest: Zeta Press.

<http://www.ummos.org/gallagher07neuroP&P.pdf>

Shaun Gallagher & Andrew N. Meltzoff: *The earliest sense of self and others: Merleau-Ponty and recent developmental studies*. Philosophical Psychology Volume 9, Issue 2, 1996. [http://ilabs.washington.edu/meltzoff/pdf/96Gallagher\\_Meltzof\\_Self.pdf](http://ilabs.washington.edu/meltzoff/pdf/96Gallagher_Meltzof_Self.pdf)

Maurice Merleau-Ponty: *Phenomenology of perception*. (Preface, Introduction, Part One/the body). Routledge. London & New York 2012.

Rene Descartes: *Passions of the soul*. <http://www.earlymoderntexts.com/pdfbits/desspass1.pdf>

Rene Descartes; *Discourse on Method and the Meditations*. Penguin classics 1968

F.J. Varela: *Neurophenomenology; A methodological remedy for the hard problem*.

Journal of Consciousness Studies, 3, No. 4, 1996, pp. 330-49.

[http://maudsleyphilosophygroup.org/uploads/pdf/Varela\\_1996\\_JCS\\_Neurophenomenology.pdf](http://maudsleyphilosophygroup.org/uploads/pdf/Varela_1996_JCS_Neurophenomenology.pdf)

Evan Thompson: *Mind and life. Biology, phenomenology and the sciences of mind*. Harvard University Press 2010

#### STANDFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY:

- ***Bodily awareness***. <http://plato.stanford.edu/entries/bodily-awareness/>
- ***Evolutionary epistemology***. <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-evolutionary/>
- ***The mind/brain identity theory***. <http://plato.stanford.edu/entries/mind-identity/>
- ***Animal consciousness***. <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-animal/>
- ***The philosophy of neuroscience***. <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-animal/>
- ***Epiphenomenalism***. <http://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>
- ***The computational theory of mind***. <http://plato.stanford.edu/entries/computational-mind/>
- ***Panpsychism***. <http://plato.stanford.edu/entries/panpsychism/>
- ***Higher-order theories of consciousness***.  
<http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-higher/>

#### INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY:

- ***Higher-order theories of consciousness***. <http://www.iep.utm.edu/consc-hi/>
- ***Consciousness***. <http://www.iep.utm.edu/consciou/>
- ***The hard problem of consciousness***. <http://www.iep.utm.edu/hard-con/>
- ***Mental causation***. <http://www.iep.utm.edu/mental-c/>
- ***Functionalism***. <http://www.iep.utm.edu/functionalism/>